

UNIVERZITET U BEOGRADU

FILOZOFSKI FAKULTET

Aleksandra Z. Davidović

ISTINSKA RELIGIJA U HJUMOVIM *DIJALOZIMA*  
*O PRIRODNOJ RELIGIJI*

doktorska disertacija

Beograd, 2022

UNIVERSITY OF BELGRADE  
FACULTY OF PHILOSOPHY

Aleksandra Z. Davidović

TRUE RELIGION IN HUME'S *DIALOGUES*  
*CONCERNING NATURAL RELIGION*

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2022

## **Podaci o mentorima i članovima Komisije za odbranu doktorske disertacije**

### **Mentori:**

dr Mašan Bogdanovski, vanredni profesor  
Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu

dr Predrag Milidrag, viši naučni saradnik  
Institut društvenih nauka

### **Članovi Komisije za odbranu doktorske disertacije:**

dr Miloš Vuletić, docent  
Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu

dr Radmila Jovanović Kozłowski, docent  
Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu

dr Predrag Krstić, viši naučni saradnik  
Institut za filozofiju i društvenu teoriju

Datum odbrane: \_\_\_\_\_

## **Izjave zahvalnosti**

Zahvaljujem se svojim mentorima profesoru Mašanu Bogdanovskom i dr Predragu Milidragu. Profesoru Bogdanovskom sam zahvalna na dugogodišnjoj prijatnoj i uspešnoj saradnji, na pomoći i podršci prilikom pisanja svih mojih završnih radova i pre svega na zanimljivim i podsticajnim predavanjima. Da nije bilo tih predavanja ja se možda danas ne bih bavila Hjumom. Dr Milidragu sam veoma zahvalna na razumevanju, pomoći i podršci prilikom pisanja disertacije i na svemu što sam od njega naučila o istoriji filozofije.

Posebno se zahvaljujem docentu Milošu Vuletiću na prijateljskoj saradnji i podršci.

Zahvaljujem se mami Snežani i sestri Emiliji, na neizmernoj ljubavi i podršci koje su mi uvek pružale.

Najveću zahvalnost dugujem Saši, bez koga bi ceo put do ove doktorske disertacije bio mnogo teži i mnogo manje zabavan.

# ISTINSKA RELIGIJA U HJUMOVIM *DIJALOZIMA O PRIRODNOJ RELIGIJI*

## Apstrakt

Glavni cilj ove disertacije je utvrđivanje značenja i uloge istinske religije u Hjumovim *Dijalozima o prirodnoj religiji*. Pažljivom analizom i interpretacijom primarnog teksta pokazujem da dva lika u *Dijalozima* brane dva različita shvatanja istinske religije. Teista Kleant zastupa tezu da je istinska religija gledište blisko hrišćanstvu čija je primarna uloga da podrži moralnost, dok skeptik Filon zastupa gledište da istinska religija nema nikakvog uticaja na ljudski život i da se njen celokupni sadržaj može izraziti pomoću tvrdjenja da uzrok ili uzroci uređenosti u svetu verovatno stoje u nekoj udaljenoj analogiji sa ljudskom inteligencijom. Najvažniji rezultat ove analize je detaljno potkrepljena teza da je Filonova istinska religija jedino gledište do kojeg pomoću argumenta o osmišljenosti uopšte možemo da dođemo. Drugi važan cilj ove disertacije je pružanje interpretacije Hjumovog religioznog stanovišta koja se zasniva na prethodno sprovedenoj analizi istinske religije u *Dijalozima* ali i u širem kontekstu Hjumove filozofije religije. U tom cilju najpre argumentujem da je Filon primarni zastupnik Hjumovih gledišta u *Dijalozima* a zatim pokazujem da se njegova istinska religija može pripisati Hjumumu te da je Hjuma stoga najbolje opisati kao skeptika u pogledu religije.

**Ključne reči:** Dejvid Hjum, istinska religija, lažna religija, skepticizam, argument o osmišljenosti, filozofski dijalog

**Naučna oblast:** Filozofija

**Uža naučna oblast:** Istorija filozofije – Hjumova filozofija

# TRUE RELIGION IN HUME'S *DIALOGUES CONCERNING NATURAL RELIGION*

## Abstract

The main goal of this dissertation is to establish the meaning and role of true religion in Hume's *Dialogues concerning natural religion*. By means of a meticulous analysis and interpretation of the original writings, I show that two characters in the *Dialogues* defend two different conceptions of true religion. The theist Cleanthes upholds the thesis per which true religion is a viewpoint akin to Christianity whose primary role is to support morality, whereas the sceptic Philo advocates the view that true religion has no influence whatsoever upon human life and that its entire content may be expressed by the statement that the cause or causes of order in the universe probably bear some remote analogy to human intelligence. The most important result of the ensuing analysis is the elaborately corroborated thesis that Philo's true religion is the only viewpoint which may be reached by means of the argument from design. The second important aim of this dissertation concerns the development of an interpretation of Hume's religious standpoint which is based upon the previously conducted analysis of true religion in the *Dialogues* as well as within the broader context of Hume's philosophy of religion. In that regard, I first provide arguments in support of the claim that Philo is the main representative of Hume's views in the *Dialogues*, and then show that we may ascribe his understanding of true religion to Hume himself and thus conclude that Hume is best described as a sceptic when it comes to religion.

**Keywords:** David Hume, true religion, false religion, scepticism, the argument from design, philosophical dialogue

**Scientific field:** Philosophy

**Scientific subfield:** History of philosophy – Hume's philosophy

## SADRŽAJ

1. UVOD .....	1
1.1 Hjumov odnos prema religiji u njegovim spisima o religiji.....	2
1.1.2 Objavljivanje <i>Dijaloga</i> i Hjumovi drugi posthumno objavljeni spisi o religiji.....	7
1.2 Hjumov lični odnos prema religiji.....	9
1.3 Problem razumevanja istinske religije u Hjumovim <i>Dijalozima</i> .....	11
2. O INTERPRETIRANJU <i>DIJALOGA</i> .....	15
2.1 Struktura i dramska postavka <i>Dijaloga</i> .....	15
2.2 Uticaj Ciceronovog dijaloga <i>De natura deorum</i> na Hjumove <i>Dijaloge</i> .....	19
2.3 O pisanju filozofskih dela u formi dijaloga.....	21
2.3.1 Zašto Hjum piše <i>Dijaloge</i> u formi dijaloga? .....	23
2.4 Ironija i drugi metodi prikrivanja značenja .....	26
3. HJUMOV ZASTUPNIK U <i>DIJALOZIMA</i> .....	31
3.1 Argumenti protiv hipoteze da su Pamfil ili Kleant Hjumovi zastupnici u <i>Dijalozima</i> .....	34
3.1.1 Zbog čega Kleant nije pobednik u raspravi? .....	36
3.1.2 Da li su religiozna verovanja u nekom smislu prirodna? .....	39
3.1.3 Filonov skepticizam u <i>Dijalozima</i> .....	53
3.2 Neka razmatranja protiv hipoteze da niko naročit ne zastupa Hjuma u <i>Dijalozima</i> .....	61
4. ISTINSKA RELIGIJA U <i>DIJALOZIMA</i> .....	65
4.1 Istinska religija u Hjumovim delima .....	65
4.2 Filonov preokret i Filonova i Kleantova istinska religija u <i>Dijalozima</i> .....	72
4.2.1 Dodatna potvrda teze da Filon zastupa Hjuma u <i>Dijalozima</i> .....	90
4.3 Da li je istinska religija istinita?.....	93
4.4 Hjumova istinska religija.....	97
5. ZAKLJUČAK .....	106
LITERATURA.....	108
Hjumova dela .....	108
Ostala literatura .....	110
BIOGRAFIJA AUTORA.....	116

## Spisak korišćenih skraćenica

DNR	<i>Dialogues concerning Natural Religion</i>
EHU	<i>An Enquiry concerning Human Understanding</i>
EPM	<i>An Enquiry concerning the Principles of Morals</i>
H	<i>The History of England</i>
HL	<i>The Letters of David Hume</i>
IS	„Of the Immortality of the Soul“
LG	<i>A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh</i>
MOL	„My Own Life“
NC	„Of National Characters“
NHL	<i>New Letters of David Hume</i>
NHR	<i>The Natural History of Religion</i>
SE	„Of Superstition and Enthusiasm“
Su	„On Suicide“
T	<i>A Treatise of Human Nature</i>

Bibliografski podaci o izdanjima navedenih dela koja su korišćena u ovom radu se nalaze u spisku literature na kraju rada.



## 1. UVOD

Kada uzmemo u obzir sve što je Dejvid Hjum (David Hume, 1711–1776) napisao, uvidećemo da je „više napisao o religiji nego o ijednoj drugoj filozofskoj temi“ (Gaskin 1988, 1). Veliki broj njegovih filozofskih dela sadrži značajne doprinose mnogim centralnim pitanjima i temama u okviru filozofije religije, među kojima su različiti argumenti za postojanje Boga, božji prirodni i moralni atributi, pouzdanost svedočanstava o čudima, nematerijalnost i besmrtnost duše, uzroci religioznih verovanja, moralni status samoubistva i druge. Poznato je da je tokom života bio ozloglašen zbog svojih gledišta o religiji, a njegovi spisi i sačuvana korespondencija svedoče o tome da je bio veoma kritički, ako ne i neprijateljski, nastrojen bar prema organizovanoj religiji. Međutim, iako nijedan od njegovih argumenata nije naročito povoljan za bilo koje religiozno gledište, interpretatori su i dalje u nedoumici u pogledu toga kako da okarakterišu njegovo lično religiozno stanovište. Različite, pa čak i potpuno suprotstavljene interpretacije Hjumovog stava prema religiji u najvećoj meri potiču od velikih razlika u tumačenju i razumevanju *Dijaloga o prirodnoj religiji* (u daljem tekstu: *Dijalozi*), njegovog najznačajnijeg dela posvećenog filozofiji religije. Ovo delo, koje je Hjum najduže pisao i koje je poslednje objavljeno nakon njegove smrti je, najverovatnije namerno, napisano tako da izaziva brojne nedoumice i omogućava različite interpretacije. U tom smislu je posebno kontroverzan odeljak XII *Dijaloga* u kojem Filon, ličnost koja je u prethodnih jedanaest delova ovog spisa bila najveći kritičar različitih religioznih argumenata, iznenada počinje da govori o svom „strahopoštovanju prema istinskoj religiji“ (DNR 12.9, KS 219) i da se pozitivno izražava o argumentima koje je doskora kritikovao. Osim njega i Kleant, druga glavna ličnost u *Dijalozima*, koji je u ranijim delovima izlagao i branio religiozne argumente koje je Filon napadao, u delu XII takođe pohvalno govori o istinskoj religiji, ali pritom ne izgleda da izraz „istinska religija“ za njega ima isto značenje kao i za Filona već se čini da oni njime referiraju na različita gledišta. Ono što dodatno otežava razumevanje ovog odeljka, ali i *Dijaloga* u celini, jeste činjenica da i sam Hjum na nekoliko mesta u svojim različitim delima na različite načine koristi izraz „istinska religija“ i neke srodne izraze. Postavlja se pitanje na šta Hjum misli kada u različitim kontekstima govori o istinskoj religiji i šta je istinska religija o kojoj protagonisti *Dijaloga* govore u poslednjem odeljku ovog dela. Posebno važno pitanje jeste šta je istinska religija koju glavni kritičar religije u *Dijalozima*, Filon, prihvata, jer od odgovora na to pitanje zavisi kako ćemo razumeti *Dijaloge* u celini, kao i Hjumove namere i ciljeve prilikom pisanja ovog dela. Koje je Hjumovo krajnje stanovište o argumentu o osmišljenosti koji je smatrao najuverljivijim argumentom prirodne teologije? Odgovor na ovo pitanje bi trebalo da nam pokaže da li je i u kojoj meri moguće razumski zasnovati religiju. Pored toga, da li postoji neko religiozno stanovište koje Hjum u ovom spisu na posredan način odobrava i da li je to onda religiozno stanovište koje i sam Hjum zauzima? Predmet ovog rada je utvrđivanje i rasvetljavanje značenja i uloge istinske religije u Hjumovim *Dijalozima*, kao i pružanje odgovora na neka pitanja koja ovo istraživanje povlači, a od kojih je najvažnije pitanje da li iz toga što se u *Dijalozima* na pozitivan način govori o istinskoj religiji možemo da zaključimo nešto o Hjumovom ličnom religioznom opredeljenju.

U tom cilju ću u uvodnom poglavlju rada predstaviti Hjumova dela koja se tiču religije, istorijsko-filozofski kontekst u kojem su ona nastala i posledice koje je njihovo objavljivanje imalo po dalji tok Hjumove filozofske karijere. Posebnu pažnju ću posvetiti detaljima koji se tiču pisanja i objavljivanja *Dijaloga*, jer verujem da poznavanje tih podataka može da nam pomogne u sticanju boljeg razumevanja ovog dela. Pored toga ću ukratko navesti i nekoliko informacija o Hjumovom ličnom odnosu prema religiji koje nam pomažu da uvidimo zbog čega je toliko teško razumeti koje su njegove namere i ciljevi u *Dijalozima*. Zatim ću objasniti zašto je razumevanje značenja i uloge istinske religije u Hjumovim *Dijalozima* posebno problematično i na kraju ću obrazložiti koja dodatna pitanja istraživanje istinske religije u *Dijalozima* povlači, kao i posledice koje bi rešavanje ove interpretativne zagonetke moglo da ima kada je reč o razumevanju Hjumove filozofije u celini.

## 1.1 Hjumov odnos prema religiji u njegovim spisima o religiji

Gledište da je Hjum neprijateljski nastrojen prema hrišćanstvu i hrišćanskoj teologiji, ali i prema religioznim verovanjima uopšte, datira još od objavljivanja njegovog prvog dela, *Rasprave o ljudskoj prirodi* (u daljem tekstu: *Rasprava*). Prva i druga knjiga *Rasprave* koje su, redom, naslovljene „O razumu“ i „O strastima“, objavljene su 1739. godine, a treća knjiga, pod naslovom „O moralu“, 1740. godine. U *Raspravi* Hjum veoma retko eksplicitno govori o Bogu ili o religiji i verovatno su zbog toga interpretatori dugo smatrali da je on u ovom delu samo postavio filozofsku osnovu za kritiku različitih religioznih doktrina koju će izložiti u svojim kasnijim delima, te da je sama *Rasprava* tek posredno u vezi sa njegovim napadom na religiju. Međutim, u današnje vreme, a najviše zahvaljujući radu Pola Rasela (Russell 2008), raste svest o tome da je Hjumova diskusija o mnogim temama u *Raspravi* zapravo oblikovana pod uticajem i u kontekstu debata koje su u 17. i 18. veku vođene između takozvanih „religioznih filozofa“ i „spekulativnih ateista“<sup>1</sup>, te da se Hjumovi argumenti u *Raspravi* neposredno tiču religije i da su pritom nesumnjivo na strani ove druge grupe mislilaca.<sup>2</sup> Pod religioznim filozofima Rasel misli na filozofe koji su u 17. i 18. veku nastojali da u okviru svojih filozofija pruže racionalnu odbranu hrišćanske religije i na taj način pobiju skepticizam i ateizam koji su tada bili smatrani blisko povezanim gledištima. Najznačajniji predstavnici ove grupe filozofa su Mor (Henry More), Kadvort (Ralph Cudworth), Lok (John Locke), Klark (Samuel Clarke), Barkli (George Berkeley), Batler (Joseph Butler) i Bakster (Andrew Backster) (Russell 2008, 277). S druge strane, spekulativni ateisti su filozofi koji su, sledeći pre svega Hobsova (Thomas Hobbes) i Spinozina (Baruch Spinoza) „ateistička“ učenja<sup>3</sup>, nastojali da podriju religiozne osnove metafizičkih, epistemoloških i etičkih gledišta religioznih filozofa. U ovu grupu filozofa Rasel svrstava Šaftsbrija (Shaftesbury), Tolanda (John Toland), Kolinsa (Anthony Collins), Mandevila (Bernard Mandeville) i Dadžena (William Dudgeon) (Russell 2008, 276). Filozofska dela iz Hjumovog vremena svedoče o tome da su debate između navedene dve grupe filozofa aktivno vođene i u Engleskoj i u Škotskoj, pri čemu su se neke od njih odvijale u Hjumovoj neposrednoj blizini.<sup>4</sup> Zbog toga je sasvim prirodno pretpostaviti da je on sa njima bio upoznat i da su one ostvarile izvestan uticaj na njega. Osim toga, u potpunom skladu sa Raselovim tumačenjem Hjumovih osnovnih namera i ciljeva u *Raspravi* kao nereligioznih jeste i inicijalna kritička recepcija *Rasprave*. Naime, Hjumovi savremenici su ubrzo po objavljivanju ovog dela Hjuma okarakterisali kao slobodnog mislioca, sledbenika Hobsa i Spinoze, a *Raspravu* kao delo koje promovise skepticizam i ateizam.<sup>5</sup> Dok su u prošlosti interpretatori smatrali da su prve kritičke reakcije na *Raspravu* i optužbe za njen nereligiozni

---

<sup>1</sup> Nazive „religiozni filozofi“ i „spekulativni ateisti“ Rasel je preuzeo od Hjuma, koji u *Istraživanju o ljudskom razumu* kaže da „[n]ema većeg broja filozofskih razmatranja, posvećenih jednoj temi, od onih koja dokazuju postojanje božanstva i pobijaju greške *ateista*; ali ipak oni najreligiozniji filozofi i dalje raspravljaju o tome da li ijedan čovek može da bude toliko zaslepljen da bi bio spekulativni ateista.“ (EHU 12.1, SBN 149, Hjumov kurziv)

<sup>2</sup> Osim toga, iako se problem razumevanja i interpretiranja *Rasprave* i dalje najčešće formuliše u terminima sukoba između Hjumovog skepticizma i njegovih naturalističkih tendencija u ovom delu, Rasel je ubedljivo pokazao da „i skeptičku i naturalističku komponentu Hjumove misli u *Raspravi* oblikuju i drže zajedno njegove fundamentalne nereligiozne namere i ciljevi.“ (Russell 2008, 290)

<sup>3</sup> Hobs je zastupao materijalizam a Spinoza panteizam i nijedan od ove dvojice filozofa se nije otvoreno izjasnio kao ateista, ali su hrišćanski orijentisani filozofi smatrali da oba ova gledišta vode u ateizam.

<sup>4</sup> Za više informacija o debati između ove dve grupe filozofa, kako u Engleskoj tako i u Škotskoj, videti treći i četvrti odeljak prvog poglavlja Raselove knjige (Russell 2008, 25–46). Drugi deo četvrtog odeljka je naročito značajan jer u njemu Rasel pokazuje na koje je sve načine Hjum bio u dodiru sa akterima i događajima u okviru ove debate.

<sup>5</sup> Delovi tekstova ovih optužbi se mogu naći kod Rasela (Russell 2008, 15–16). Međutim, dokument koji na najbolji način svedoči o ranoj recepciji *Rasprave* je Hjumov odgovor na jedan kritički pamflet, o kojem će u nastavku teksta biti više reči, a u kojem sam Hjum sažeto izlaže listu optužbi koje su načinjene protiv njega. Videti LG.

sadržaj bile rezultat „potpunog nerazumevanja i pogrešnog predstavljanja“ ovog Hjumovog dela (Mossner 1980, 133), Rasel je pokazao da su kritičari sasvim dobro razumeli Hjuma.

Pored toga, iz pisma koje je Hjum 1737. godine poslao Henriju Houmu (Henry Home) saznajemo da je tekst *Rasprave* inicijalno sadržavao i neke delove koji su se eksplicitno ticali religije. Naime, Hjum u tom pismu napominje da uz njega prilaže i „neka *Razmatranja o čudima*“, za koja kaže da je prvobitno nameravao da ih objavi zajedno sa ostatkom *Rasprave*, ali da je od toga odustao jer je strahovao da bi bila smatrana previše uvredljivim (HL1, 24). Osim toga, on u istom pismu kaže da bi veoma voleo da upozna teologa (a kasnije biskupa) Batlera i priznaje da se u tom trenutku bavi „kastriranjem“ svog dela, to jest „odstranjivanjem njegovih boljih delova, u nastojanju da ono bude što je manje moguće uvredljivo“ (HL1, 25), navodeći da pre nego što to uradi ne bi ni mogao da pokaže *Raspravu* Batleru. Budući da je Batler bio svešteno lice, teolog i apologeta hrišćanskog učenja, ove Hjumove reči sugerišu da je *Rasprava* pre njegovih intervencija sadržala neka očigledno provokativna ili problematična gledišta o religiji. Navedeno pismo takođe nedvosmisleno dokazuje da se Hjum tokom pisanja *Rasprave* eksplicitno bavio problemima koji se tiču religije i čini vrlo verovatnim da je, pored toga što je neke kontroverzne delove izbacio iz nje, druge ostavio u prerađenom obliku za koji je smatrao da ne deluje previše uvredljivo.

Činjenicu da je *Rasprava* delo od velikog značaja za Hjumovu filozofiju religije čitaoci koji žive nakon Hjuma i u drugačijoj intelektualnoj klimi lako previđaju zbog toga što Hjum u *Raspravi*, za razliku od nekih potonjih dela, ne izvodi eksplicitno nereligiozne posledice svojih gledišta. Navešću ukratko nekoliko primera radi ilustrovanja ove poente. Hjum u odeljku pod naslovom „Zašto je uzrok uvek nužan“ (T 1.3.3, SBN 78–82) pobija nekoliko argumenata kojima se dokazuje princip da sve što počinje da postoji mora da ima uzrok svog postojanja. Ovaj princip je jedna instanca principa dovoljnog razloga, metafizičkog principa koji igra ključnu ulogu u kosmološkim argumentima za postojanje Boga. Klark se na ovaj princip poziva u svom kosmološkom dokazu (koji je u to vreme najčešće nazivan argumentom *a priori*) u *Dokazivanju bića i atributa Boga (A Demonstration of the Being and Attributes of God, 1705)*, delu koje je bilo veoma uticajno u Hjumovo vreme. Međutim, iako Hjum u tom odeljku dokazuje da ovaj princip ne možemo da znamo *a priori*, već samo kao jednu empirijsku generalizaciju, on nigde ne spominje apriorne argumente za postojanje Boga i, iako upućuje na Klarka, on nigde ne ukazuje na negativne posledice svojih argumenata po Klarkov dokaz. Hjum takođe na jednom mestu u *Raspravi*, u okviru svoje diskusije o uzročnosti, kaže da „bilo šta može da proizvede bilo šta“ te da stoga „stvaranje, uništenje, kretanje, razum, volja, sve ovo može da proistekne jedno iz drugog ili iz bilo kog drugog objekta koji možemo da zamislamo.“ (T 1.3.15.1, SBN 173) On zatim u odeljku o nematerijalnosti duše iz ove teze izvodi zaključak da bi i materija i kretanje mogli da budu uzrok mišljenja (T 1.4.5.30, SBN 247), čime ne pokušava da dokaže da duša jeste materijalna, ali pokazuje da jedan popularan argument za nematerijalnost duše – onaj koji tvrdi da ona ne može da bude materijalna jer materija i kretanje ne mogu da uzrokuju mišljenje – ne postiže svoj cilj. Međutim, on u istom odeljku eksplicitno kaže da iz ovih njegovih razmatranja ne sledi nikakav negativan zaključak o besmrtnosti duše i tvrdi da „ako moja filozofija ne pridodaje ništa argumentima za religiju, onda bar imam zadovoljstvo da mislim da ništa od njih ni ne oduzima, već da sve ostaje tačno onakvo kakvo je i bilo.“ (T 1.4.5.35, SBN 251) O tome koliko je Hjum iskren pri iznošenju ovakvih tvrđenja će biti više reči u nastavku ovog rada, ali sigurno je da njegovi savremenici nisu blagonaklono gledali na njegovu diskusiju o duši. Naposletku, oslanjajući se na svoju teoriju o strastima iz druge knjige *Rasprave*, Hjum u trećoj knjizi razvija sekularnu teoriju o moralu koja ne uključuje nikakvo pozivanje na Boga i religiju u svojim objašnjenjima. On kritikuje Klarkov moralni racionalizam i tvrdi da naše moralno odobravanje ili neodobravanje nije rezultat racionalnog prosuđivanja podobnosti ili nepodobnosti naših postupaka u odnosu na neki večni standard ispravnosti koji saznajemo *a priori*. Nasuprot tome, Hjum kaže da „moralna razlikovanja u potpunosti zavise od određenih posebnih osećanja bola i zadovoljstva, i da, kakav god mentalni kvalitet u nama ili

drugima nam pruža zadovoljstvo, naravno predstavlja vrlinu, kao što sve ovakve prirode, što nam izaziva nelagodu, predstavlja porok.“ (T 3.3.1.3, SBN 574) On izvor moralnosti pronalazi u izvesnim univerzalnim i konstantnim principima ljudske prirode i na taj način pokazuje da nam nisu potrebna nikakva religiozna verovanja, pa čak ni verovanje u Boga i zagrobni život, to jest, u večnu nagradu i kaznu, da bismo se ponašali moralno. Ovakvo gledište o osnovama morala bi i nekim savremenim čitaocima moglo da deluje sporno, a u Hjumovo vreme je nesumnjivo bilo kontroverzno.

Kada je Hjum 1744. godine predložen kao kandidat za profesora na Katedri za pneumatsku i moralnu filozofiju Univerziteta u Edinburgu, upravo su se na njegova gledišta iz *Rasprave* pozivali oni koji su se zalagali za to da on ne dobije profesuru. Sam Hjum u jednom pismu navodi da su se pojavile „optužbe za jeres, deizam, skepticizam, ateizam, itd.“ (HL1, 57–58) protiv njega, za koje je izgleda u početku verovao da su bezazlene i da ne mogu mnogo da mu naškode, ali za koje se ispostavilo da su bile pogubne za njegovu kandidaturu. U to vreme je u Edinburgu kružio barem jedan pamflet, a možda ih je bilo i više, u kojem su bile istaknute antireligiozne implikacije njegovih gledišta iz *Rasprave*. Hjum je 1745. godine na nagovor svojih prijatelja napisao i anonimno objavio svoj odgovor na taj pamflet pod naslovom *Pismo jednog gospodina njegovom prijatelju u Edinburgu* (u daljem tekstu: *Pismo jednog gospodina*). Iz ovog Hjumovog spisa saznajemo da je autor pamfleta u *Raspravi* pronašao osnove da Hjumu pripiše „univerzalni skepticizam“, „principe koji vode do potpunog ateizma“, „greške koje se tiču samog bića i postojanja Boga“, „greške koje se tiču toga da je Bog prvi uzrok i glavni pokretač sveta“, „poricanje nematerijalnosti duše“ i „potkopavanje osnova morala putem poricanja prirodne i suštinske razlike između ispravnog i pogrešnog, dobrog i zlog, pravde i nepravde“ (LG 154). Hjum je u svom odgovoru pokušao da donekle ublaži neka svoja gledišta iz *Rasprave*, na primer, tako što je tvrdio da, iako princip da sve što počinje da postoji mora da ima uzrok svog postojanja nije demonstrativno izvestan, on ipak ima jednako veliki stepen jednako vredne moralne izvesnosti (LG 156), zatim tako što je istakao da njegova kritika ovog principa pogađa samo Klarkove ali ne i druge apriorne argumente za božje postojanje (LG 157), kao i time što se pohvalno izrazio o argumentu za božje postojanje koji se tiče osmišljenosti<sup>6</sup> (LG 158). Kada je reč o optužbama za skepticizam, kojima Hjum u svom odgovoru posvećuje najviše prostora, on pravi razliku između pironizma, to jest, skepticizma koji karakteriše univerzalna sumnja i za koji kaže da ga nijedan čovek nikada nije ozbiljno zastupao, i umerenijeg skepticizma, koji za cilj ima da ukaže na slabosti ljudskog razuma, a za koji navodi da su ga pored njega zastupali i mnogi religiozni filozofi (LG 154–156).<sup>7</sup> Na ovom mestu se može videti, a Rasel primećuje da Hjum to čini tokom čitavog izlaganja u ovom spisu, da on nastoji da „pažljivo sebe predstavi kao nekoga ko izlaže argumente koje su pre njega već izneli filozofi za koje nikako ne može da se pretpostavi da imaju antihrišćanske namere.“ (Russell 1997, 251) Tako Hjum na nekoliko mesta priznaje da njegovi argumenti za metu imaju Klarkovu filozofiju, ali istovremeno ističe svoje slaganje sa religioznim filozofima kao što su Dekart (René Descartes), Kadvort, Lok, Barkli i Hačeson (Francis Hutcheson), pri čemu za ovog poslednjeg ističe da je profesor moralne filozofije na Univerzitetu u Glazgovu (LG 160). Međutim, *Pismo jednog gospodina* nije imalo većeg uticaja na Gradsko veće u Edinburgu, koje je donelo

---

<sup>6</sup> „Argument o osmišljenosti“ je moj prevod engleske kovanice „the argument from design“, a to je jedan od naziva za teleološki argument za postojanje Boga. Prevod koji se češće viđa kod nas je „argument koji se poziva na dizajn (osmišljenost)“, ali ovaj prevod implicira da je već ustanovljeno da postoji osmišljenost, to jest, da je uređenost koju uočavamo u prirodi rezultat smišljanja, a upravo to je ono što argument tek treba da utvrdi.

<sup>7</sup> Nekih naznaka distinkcije između radikalnog ili preteranog skepticizma i umerenog skepticizma ima već u *Raspravi*, a u *Istraživanju o ljudskom razumu* je ovoj temi posvećen ceo poslednji odeljak. Ova razlika ima značajnu ulogu i u okviru rasprave o prirodi filozofskog skepticizma koju Kleant i Filon vode u prvom delu *Dijaloga* i o njoj će kasnije u ovom radu biti više reči (videti odeljak 3.1.3).

odluku da mesto na navedenoj katedri pripadne danas gotovo sasvim zaboravljenom filozofu Vilijamu Kleghornu (William Cleghorn).<sup>8</sup>

Hjum je po drugi put 1751. godine pokušao da dobije akademsko nameštenje, ovog puta kao profesor logike na Univerzitetu u Glazgovu, ali su ponovo njegovi stavovi o religiji, koji su smatrani neprijateljskim i opasnim, presudno uticali na to da ne dobije zaposlenje. U to vreme se više nije mnogo pričalo o *Raspravi*, ali je njegovo *Istraživanje o ljudskom razumu* iz 1748. godine, a naročito dva odeljka ove knjige koja se eksplicitno tiču religije, naišlo na veliko nezadovoljstvo. Prvi od dva sporna odeljka nosi naziv „O čudima“ i predstavlja „najpoznatiju diskusiju o toj temi u čitavoj istoriji filozofije; verovatno ne postoji nijedan drugi odlomak iz Hjumovog korpusa koji je izazvao toliko komentara i zloupotreba.“ (Rasmussen 2017, 30) Ovaj esej sadrži materijal koji Hjum spominje u prethodno navedenom pismu Henriju Houmu i koji je prvobitno nameravao da objavi u okviru *Rasprave*.<sup>9</sup> U njemu Hjum čudo određuje kao „prekršaj prirodnih zakona“ (EHU 10.12, SBN 114), pri čemu pod prirodnim zakonima podrazumeva naše uniformno iskustvo o događajima u prirodi, i tvrdi da pri proceni pouzdanosti svedočanstava o čudima treba da samerimo naše verovanje u izveštaj o nekom čudu spram ostalog svedočanstva kojim raspolazemo, kao što to činimo kada je u pitanju izveštaj o bilo kojoj drugoj činjenici. Pošto navodno čudo krši prirodne zakone, ono je u sukobu sa našim celokupnim iskustvom, pa bi dokazi koji govore njemu u prilog morali da budu izuzetno ubedljivi da bismo poverovali da se zaista dogodilo čudo. Hjum opisuje koje sve okolnosti moramo da uzmemo u obzir kada procenjujemo svedočanstvo o nekom čudu i na kraju zaključuje „da nijedno ljudsko svedočanstvo ne može da ima takvu snagu da dokaže neko čudo, i da od njega napravi odgovarajuću osnovu za ikakav takav sistem religije.“ (EHU 10.35, SBN 127) Važno je istaći da Hjum ni u jednom trenutku ne tvrdi da su čuda nemoguća, već samo nastoji da pokaže da nikada nije razumno verovati izveštaju u kojem se tvrdi da se dogodilo čudo, ali i takvo gledište je dovoljno problematično. Čuda imaju vrlo važnu ulogu u hrišćanstvu (kao i u drugim monoteističkim religijama) zato što su to događaji posredstvom kojih se Bog otkriva ljudima, koji potvrđuju određena religiozna učenja, ali i koji navode ljude da prihvate neku religiju. Napadajući pouzdanost svedočanstava o čudima Hjum je napao same osnove hrišćanstva.

U sledećem odeljku *Istraživanja* pod naslovom „O posebnom providenju i o budućem stanju“<sup>10</sup> Hjum kritikuje u njegovo vreme najpopularniji argument za postojanje Boga – teleološki argument ili argument o osmišljenosti. On nastoji da pokaže da zaključivanje u kojem se, polazeći od vidljive uređenosti sveta, dolazi do zaključka da je uzrok te uređenosti plansko delanje jednog inteligentnog, svemoćnog i savršeno dobrog bića nadilazi svedočanstvo kojim raspolazemo. On tvrdi da, kada iz posledice izvodimo uzrok, uzroku ne bi trebalo da pripisemo nikakve moći više od onih koje su dovoljne da proizvedu posledicu i da stoga Bogu možemo da pripisemo samo onaj stepen mudrosti, moći i dobrote koji nalazimo da je prisutan u svetu (EHU 11.12–14, SBN 136–137). Na osnovu toga, između ostalog, Hjum zaključuje i da nemamo nikakvih razloga da verujemo u zagrobni život i raspodelu nagrada i kazni

---

<sup>8</sup> Među onima koji su se protivili Hjumovoj kandidaturi je bio i Hačeson, a to je Hjuma veoma povredilo jer su njih dvojica inače bili u prijateljskim odnosima i Hjum se sa Hačesonom konsultovao u vreme kada je pisao treću knjigu *Rasprave*. Hačeson je verovatno mislio da Hjum nije odgovarajuća osoba za poziciju koja je podrazumevala obavljanje dužnosti poput „izmirivanja moralne filozofije sa bogoslovljem“ i poučavanje „o istini hrišćanske religije“ svakog ponedeljka (Mossner 1980, 157).

<sup>9</sup> Ovo Hjum potvrđuje u pismu Džordžu Kembelu (George Campbell) iz 1762. godine u kojem kaže da su mu prvi nagoveštaji argumenta iz eseja „O čudima“ pali na pamet tokom razgovora sa jednim jezuitom na koledžu u La Flešu, gde je boravio između 1735. i 1737. godine dok je pisao *Raspravu* (HL1, 361).

<sup>10</sup> U prvom izdanju *Istraživanja o ljudskom razumu* ovaj odeljak je nosio naslov „O praktičnim posledicama prirodne religije“. Iako taj naslov nešto bolje odgovara sadržaju ovog odeljka, Hjum je odlučio da ga izmeni, možda zbog toga što suviše očigledno ukazuje na prilično radikalni zaključak do kojeg Hjum u njemu dolazi – da bavljenje prirodnom teologijom nema baš nikakve praktične posledice.

drugačiju od one o kojoj imamo iskustvo. Međutim, Hjum ni u ovom odeljku ne izvodi dogmatski zaključak da Bog ne postoji ili da svet nema inteligentnog i benevolentnog tvorca, već samo tvrdi da argument o osmišljenosti ne može to da ustanovi jer ne može da nam kaže ništa više od onoga što nam govori naše iskustvo. Ovaj odeljak *Istraživanja o ljudskom razumu* je veoma značajan za temu ovog rada jer Hjum u najvećem delu *Dijaloga* isti argument kritikuje na sličan način kao i u *Istraživanju*, ali oštrije i mnogo detaljnije. U nastavku rada ću detaljnije uporediti ova dva Hjumova spisa.

Na mnogo bolji prijem javnosti je naišlo Hjumovo nefilozofsko, ali tokom njegovog života kao i neko vreme nakon njegove smrti njegovo najčitanije i najpopularnije delo, *Istorija Engleske*, čiji se prvi tom pojavio u štampi 1754. a šesti i poslednji 1762. godine. I pored velikog uspeha koji je postiglo, ovo delo je takođe kritikovano zato što Hjum u njemu negativno govori o društvenoj ulozi religije i izlaže veoma obuhvatnu istorijsku kritiku religije. Prikazujući istoriju Engleske od rimske invazije do Slavne revolucije, Hjum pokazuje kako su u ime religije vođeni brojni ratovi, vršeni progoni, činjeni različiti zločini i kako je hrišćanska crkva najčešće imala negativan uticaj na politička dešavanja u zemlji.<sup>11</sup> S druge strane, kada govori o lošem uticaju religije na pojedinca a ne na zajednicu, Hjum pokazuje da religiozna verovanja kvare prirodnu sklonost ka unapređenju društvenog blagostanja koju svaki čovek poseduje. On još u *Istraživanju o principima morala* iz 1751. godine kritikuje „monaške vrline“, odnosno, prakse i osobine koje crkva smatra da bi vernici trebalo da neguju, a među kojima su celibat, post, ispaštanje, poniznost, samoodricanje, samoća i druge, „zato što one ne služe nikakvoj nameni; niti unapređuju čovekovu sreću u svetu, niti ga čine vrednijim članom društva, niti ga kvalifikuju za zabavljanje društva, niti uvećavaju njegovu moć da uživa“ te ih zbog toga, umesto među vrline, svrstava u „katalog poroka“ (EPM 9.3, SBN 270).<sup>12</sup> Potom Hjum u *Istoriji Engleske* navodi niz primera pojedinaca koji su, iako po prirodi nisu bili okrutni ili fanatični, ipak pod uticajem svojih religioznih verovanja učestvovali u surovim nasilju i progonima. Među njih on ubraja, na primer, Jovanku Orleanku (Joan of Arc) i Tomasa Mora (Thomas More). Hjum je takođe i u svojim brojnim političkim esejima ukazao na loše posledice uticaja religije na politiku i društvo, ali ovi eseji, kao ni *Istorija Engleske*, nisu izazvali ni približno tako negativne reakcije kao njegova filozofska kritika religije, pre svega zato što je u doba prosvetiteljstva ovakva istorijska kritika religije bila uobičajenija, ali i zbog toga što ukazivanje na loše posledice religije nije problematično koliko i podrivanje samih osnova religioznih učenja.

Međutim, u periodu između objavljivanja prvog i drugog toma *Istorije Engleske* (1754–1756) Hjum se suočio sa velikim problemima u vidu optužbi za bogohuljenje i u jednom trenutku je bio veoma blizu tome da bude ekskomuniciran iz Škotske crkve. Naime, Hjum je u to vreme nameravao da objavi zbirku od pet eseja, među kojima su bili i „Prirodna istorija religije“, „O samoubistvu“ i „O besmrtnosti duše“. Nakon što je Vilijam Warburton (William Warburton), biskup od Glostera, pročitao kopiju ovog rukopisa, smatrao je, a u to je uspeo da ubedi i državnog tužioca, da je njegova sadržina toliko antireligiozna da i autor i izdavač tog dela treba da budu javno gonjeni zbog bogohuljenja ukoliko se taj spis pojavi u štampi. Hjum je zbog ovoga odlučio da iz zbirke izbacuje eseje o samoubistvu i besmrtnosti duše, da ubaci novi esej pod naslovom „O merilu ukusa“ i da donekle izmeni esej o prirodnoj istoriji religije. Ovo delo je objavljeno 1757. godine pod naslovom *Četiri disertacije*. Od ta četiri eseja je za ovaj rad najznačajnija *Prirodna istorija religije*, delo u kojem je Hjum pokušao da objasni poreklo religioznih verovanja isključivo pomoću psiholoških i socioloških faktora koji utiču na ljude. Hjum tvrdi da

---

<sup>11</sup> Zbog toga što je u ovom delu, između ostalog, kritikovao Inkviziciju i Inkvizicioni sud nazvao „krajnjom instancom ljudske izopačenosti“ i „trajnim spomenikom koji nas poučava o tome dokle bezakonje i surovost mogu da dosegnu kada su ogrnuti svetom religioznom odorom“ (H 1.xvii), Hjumova *Istorija Engleske* je bila stavljena na *Indeks zabranjenih knjiga*. Zbog negativnih reakcija čak i sekularnih kritičara, Hjum je iz kasnijih izdanja *Istorije Engleske* izbacio odlomak u kojem govori o preteranom „entuzijazmu“ protestantske reformacije kao i odlomak u kojem govori o katoličkom „sujeverju“, a upravo se u ovom drugom odlomku nalazila navedena rečenica o Inkviziciji (H 1. xiv).

<sup>12</sup> Hjum je još u drugoj knjizi *Rasprave* ponos svrstao među vrline, a poniznost, tradicionalnu hrišćansku vrlinu, među poroke.

religiozna verovanja nisu racionalno zasnovana, već da imaju poreklo u strastima, od kojih su najznačajnije strah i nada. On kaže da „prve ideje o religiji nisu proistekle iz razmatranja dela prirode, već iz zabrinutosti za životne događaje, i iz neprestanih nada i strahova koje pokreću ljudski um.“ (NHR 2.4, 38) Iako na prvi pogled može da deluje da ovakvo istorijsko-antropološko razmatranje religije ne dovodi u pitanje njenu verodostojnost, način na koji Hjum pokazuje da je prvobitno politeizam a zatim i monoteizam proistekao iz neznanja, ljudskih slabosti i protivrečnih sklonosti ka antropomorfizaciji ipak sugerise da on zapravo smatra da su, pored toga što nisu racionalno zasnovana, religiozna verovanja verovatno i lažna (Bailey & O'Brien 2014, 178). Varburtonu ove implikacije Hjumovog dela očigledno nisu promakle. U vreme kada se suočavao sa ovom pretnjom progona Generalna skupština Škotske crkve je ozbiljno razmatrala predlog da cenzuriše i ekskomunicira Hjuma zbog antireligioznih tonova u njegovim delima, ali su njegovi prijatelji u dva navrata sprečili da do toga dođe. Međutim, ovi događaji su doveli do toga da Hjum zadobije reputaciju antireligioznog i pre svega antihrišćanskog mislioca koja će ga pratiti do kraja života. Nakon njegove smrti ovakvu reputaciju će za naredna dva i po veka učvrstiti njegovo posthumno objavljeno delo *Dijalozi o prirodnoj religiji*.

### 1.1.2 Objavljivanje *Dijaloga* i Hjumovi drugi posthumno objavljeni spisi o religiji

Hjum je najveći deo *Dijaloga* napisao u toku 1751. godine, zatim ih je prerađivao 1757. i ponovo 1761. godine, a poslednje izmene je načinio 1776. godine, neposredno pred smrt.<sup>13</sup> Tokom ovog dugog perioda on je svojim prijateljima slao rukopis na čitanje, a jednom prilikom je Gilberta Eliota od Minta (Gilbert Elliot of Minto) zamolio za pomoć u vezi sa jednim delom teksta. Prijatelji su nastojali da ga ubede da ne objavi *Dijaloga* i na kraju su njihovi naponi bili uspešni utoliko što je Hjum odlučio da ih ne objavi za vreme svog života, ali se postarao da osigura da će biti objavljeni nakon njegove smrti. Ovo se ispostavilo dosta težim nego što je Hjum isprva uopšte mogao da očekuje. On je najpre u više navrata nastojao da ubedi svog dobrog prijatelja Adama Smita (Adam Smith) da objavi *Dijaloga* nakon njegove smrti, ali Smit nikada nije pristao na to. Smit je u pismu Hjumovom izdavaču Vilijamu Strahanu (William Strahan) rekao da bi on „želeo da *Dijalozi* ostanu u rukopisu i da sa njima bude upoznato samo nekoliko ljudi“ (HL2, 453). On u istom pismu navodi i da je u jednom trenutku između njega i Hjuma postojao dogovor da Smitu bude ostavljeno da odluči ili da objavi *Dijaloga* u trenutku u kojem on sam bude smatrao da je to prikladno ili da ih ne objavi uopšte, nakon čega dodaje da bi u tom slučaju on pažljivo sačuvao rukopis *Dijaloga* i uredio da nakon njegove smrti taj rukopis bude vraćen Hjumovoj porodici, ali da „nikada ne bi bio objavljen za vreme njegovog života.“ (*ibid.*) Pored toga, Hjum je u svom testamentu naveo da bi želeo da nakon njegove smrti bude objavljena i njegova autobiografija „Moj život“ i to tako što će biti pridodata prvom izdanju njegovih dela koje bude štampano nakon njegove smrti. Smit je Strahanu predložio da ovom spisu pridoda i njegovu priču o tome kakav je Hjum bio i kako se držao tokom svoje bolesti i neposredno pre nego što će umreti, ali je eksplicitno tražio da Hjumova autobiografija i njegova priča ne budu objavljene zajedno sa *Dijalozima*, zato što nije želeo da njegovo ime na bilo koji način bude povezano sa objavljivanjem tog dela (*ibid.*). Strahan je, kada mu je Hjum to zatražio, najpre pristao da objavi *Dijaloga*, ali se nakon Hjumove smrti predomislio i rešio da to ne učini. *Dijaloga* je naposljetku objavio Hjumov bratanac Dejvid Hjum Mlađi 1779. godine, tri godine nakon Hjumove smrti i u skladu sa njegovom željom. Naime, Hjum očigledno nije bio ubeđen da će ijedan od njegovih prijatelja imati hrabrosti ili želje da objavi *Dijaloga* i napisao je Strahanu da, u slučaju da, iz bilo kog razloga, on ne objavi ovo delo u roku od dve i po godine nakon njegove smrti, onda rukopis treba da bude vraćen njegovom bratancu „čiju dužnost da ih objavi, kako bi ispunio poslednju želju svog strica, ceo svet mora da odobri.“ (*ibid.*)

<sup>13</sup> Videti Stewart 2000, 288–304, a posebno str. 288–289 i 302–303.

Kada su *Dijalozi* konačno objavljeni, prve kritike su bile sasvim u skladu sa očekivanjima Hjumovih prijatelja. Vilijam Rouz (William Rose), koji o Hjumu kaže da je „već dugo plutao u bezgraničnom i besputnom okeanu skepticizma“, za *Dijaloge* tvrdi da „nikako ne bi mogli da naškode nijednom čoveku koji poseduje zdrav razum“, već da mogu samo da podrže „one koji su blesavi, razvratni i neprincipijelni u svojim predrasudama protiv religije i vrline, ali ih mora prezirati svaki čovek koji poseduje i najmanje zrno ozbiljnosti i promišljanja.“ (Fieser 2001, 219–220) Kristof Majners (Christoph Meiners), koji za sebe kaže da izuzetno poštuje Hjuma, piše da je žalosno „što je takav čovek mogao toliko da zastrani da je objavio argumente za koje je sam mogao da predvidi da će provocirati slabe, da se neće svideti razumnim ljudima i da će možda posejati seme iskvarenosti u mnogim mladim dušama – i da se istovremeno ponaša kao da je univerzalna sumnja najsigurniji vodič ka pobožnosti i pravoverju.“ (Fieser 2001, 206) Jedan anonimni kritičar *Londonskog magazina* je posebno oštro napisao da „sigurno ne može biti dat jači dokaz toga da je veliki intelekt blisko povezan sa ludošću“ nego što ga pružaju Hjumovi *Dijalozi* i da „možemo samo da žalimo što iza njega [Hjuma] nije ostao nijedan iskreni prijatelj, koji bi imao toliko poštovanja prema njegovoj ličnosti da ih sahrani zajedno sa njim.“ (Fieser 2001, 203–204) Međutim, iako je bilo više ovakvih kritika, objavljivanje *Dijaloga* ipak nije izazvalo onakvo javno negodovanje od kakvog su strahovali Hjumovi prijatelji. S druge strane, oni verovatno nisu mogli ni da zamisle da će *Dijalozi* s vremenom postati jedan od najvažnijih tekstova iz filozofije religije i da će nekoliko vekova kasnije interpretatori naporno raditi kako bi razumeli šta je Hjum želeo da nam poruči ovim delom.

Osim *Dijaloga* i Hjumove autobiografije „Moj život“, koja je uz Smitovu priču objavljena kao pamflet 1777. godine, iste godine su posthumno i anonimno objavljena i dva eseja od čijeg je objavljivanja Hjum odustao kad ga je Varburton optužio za bogohuljenje.<sup>14</sup> U eseju o samoubistvu Hjumov cilj je da pokaže da samoubistvo „može da bude slobodno od svakog nametanja greha ili krivice“ (Su 182), to jest, on nastoji da odbrani moralnost samoubistva. On tvrdi da samoubistvo nije moralno nedopustivo tako što pokazuje da ono ne predstavlja kršenje ni naše dužnosti prema Bogu ni prema društvu ni prema samima sebi, a na pojedinim mestima u tekstu čak implicira da bi u nekim okolnostima samoubistvo moglo da se smatra i dužnošću. S obzirom na činjenicu da avramske religije i u današnje vreme samoubistvo smatraju grehom i da je sve do sredine 19. veka većina evropskih zemalja samoubistvo tretirala kao krivični prekršaj, ovaj Hjumov spis je svakako bio veoma skandalozan i u vreme kada je napisan i u vreme objavljivanja. S druge strane, drugi prethodno povučeni esej, o besmrtnosti duše, ne sadrži sasvim nova razmatranja već se nadovezuje na prethodno spomenuti odeljak o nematerijalnosti duše iz *Rasprave*.<sup>15</sup> Dok je Hjum u *Raspravi* tvrdio da iz njegovog stava da bi duša mogla da bude materijalna ne sledi nikakav zaključak o njenoj smrtnosti, on u ovom eseju eksplicitno tvrdi da je mogućnost da je duša materijalna jedan od razloga koji čini mnogo verovatnijom pretpostavku da je duša smrtna nego da je besmrtna. Pored ovog razloga, koji potiče od metafizičkih razmatranja, Hjum navodi i razloge protiv besmrtnosti duše koji potiču od moralnih i fizičkih razmatranja. S obzirom na to, neobično je što on ovaj esej započinje tvrđenjem da „izgleda teško pukom svetlošću razuma dokazati besmrtnost duše“ (IS 190), a na kraju navodi da čovečanstvo mnogo duguje božanskom otkrovenju „budući da nalazimo da nijedno drugo sredstvo ne bi moglo da utvrdi ovu veliku i važnu istinu.“ (IS 197) Međutim, svakome ko je bolje upoznat sa Hjumovom filozofijom i njegovim spisima je jasno da je on na ovim mestima ironičan, a u nastavku ćemo imati prilike da vidimo da se i u drugim delima on poziva na veru i otkrovenje kako ne bi eksplicitno izneo neki antireligiozni zaključak.

---

<sup>14</sup> Ova dva eseja su 1783. godine prvi put objavljena kao Hjumova dela i to tako što su uz njih objavljene i napomene urednika tog izdanja „namenjene kao protivotrov otrovu koji je sadržan u ovim delima.“ (Lecaldano 2016, 660)

<sup>15</sup> Moguće je da i esej o besmrtnosti duše sadrži materijal koji je prvobitno trebalo da bude objavljen u *Raspravi*, ali koji je Hjum izbacio u vreme kada je „kastriro“ *Raspravu* kako bi mogao da je pokaže Batleru.



## 1.2 Hjumov lični odnos prema religiji

Hjum je odrastao u veoma religioznoj porodici i vaspitavan je u hrišćanskom duhu. Njegovi roditelji su bili posvećeni prezbiterijanci, a teča sveštenik u obližnjoj crkvi. I sam Hjum je u ranoj mladosti bio religiozan,<sup>16</sup> ali je već u tinejdžersko doba počeo da gaji izvesne sumnje kada je reč o religiji. U prethodno spomenutom pismu Eliotu iz 1751. godine on spominje da je nedavno spalio jedan stari rukopis koji je napisao još pre nego što je napunio dvadeset godina, a koji je sadržao „stranicu za stranicom, postepeni napredak mojih misli o tom predmetu.“ (HL1, 154) Iz ostatka pisma je jasno da se „taj predmet“ odnosi na sumnje u pogledu religije. On zatim opisuje kako je počeo sa „uznemirenim traganjem za argumentima, kako bi potvrdio uobičajeno mišljenje: sumnje su se ušunjale, raspršile, vratile, ponovo raspršile, ponovo vratile.“ (*ibid.*) S druge strane, Bozvel navodi da mu je Hjum pred sam kraj svog života rekao da „nikada nije imao nikakvo verovanje u religiju od kada je počeo da čita Loka i Klarka.“ (Fieser 2005, 288) Međutim, prethodni citat iz Hjumovog pisma sugerše da on ipak nije napustio svoja religiozna verovanja toliko naglo, odmah po upoznavanju sa delima Loka i Klarka, već da je veru gubio postepeno a možda i nevoljno, jer sam navodi da je uznemireno tragaao za argumentima koji bi potvrdili ono u šta je do tada verovao, ali izgleda da su argumenti protiv religije ipak prevagnuli.

I pored toga što je još među svojim savremenici uživao reputaciju antihrišćanskog i antireligioznog filozofa, nije sasvim jasno kakvo je gledište o religiji Hjum zapravo zauzimao. On opisuje kako je postepeno počeo da gaji sumnje o religiji i kako nije uspevao da ih se oslobodi, ali to bi moglo da se shvati i kao da se odnosi samo na poprilično rigorozna religiozna učenja kojima je bio izložen u detinjstvu, a ne na religiju uopšte. Njegova sačuvana korespondencija kao i njegovi objavljeni spisi svedoče o tome da se on s vremenom manje pažljivo i sve otvorenije neprijateljski izražavao o religiji. U pismu Džejsmu Osvaldu (James Oswald) iz 1747. godine Hjum spominje da se Henri Houm protivi objavljivanju *Istraživanja o ljudskom razumu*, na šta on sam kaže: „Na prvom mestu, mislim da sam isuviše duboko angažovan da bih mislio o povlačenju. Na drugom mestu, ne vidim kakve loše posledice proizlaze, u današnje vreme, iz ličnosti jednog *nevernika*, posebno ako je čovekovo držanje u svakom drugom pogledu besprekorno.“ (HL1, 106, moj kurziv) On ovde očigledno ni ne pokušava da se odbrani od optužbi za neverništvo (kao što to jeste činio u vreme kada je napadan zbog gledišta koja je zastupao u *Raspravi*), a u pismu u kojem Houma obavestava da će *Istraživanje o ljudskom razumu* biti objavljeno Hjum kaže da „neć[e] opravdavati razboritost ovog koraka nikako drugačije do izražavanjem svoje ravnodušnosti prema posledicama koje bi mogle da uslede.“ (HL1, 111) U pismu Gilbertu Eliotu iz 1751. godine Hjum se pita „kakva opasnost može da proistekne iz domišljatih razmatranja i istraživanja“ i tvrdi da je najgori spekulativni skeptik kojeg je ikada poznavao „bio mnogo bolji čovek od najboljeg sujevernog [verskog] poklonika i fanatika“ (HL1, 154), dok u pismu Henriju Houmu, napisanom nekoliko godina ranije, još oštrije kaže da je crkva njegova „averzija“ (NHL, 26). Međutim, sve što ovo pokazuje jeste to da Hjum nije imao nikakvih naklonosti prema strogoj crkvenoj cenzuri i progonima, verskom zanesenjaštvu i fanatizmu, kao i da je bio rezigniran zbog toga što iz razloga koji imaju veze sa religijom nije dobio profesuru, ali ne otkriva ništa o tome da li je imao ikakvih religioznih verovanja. Spominjući kritike koje su ukazivale na antireligiozne stavove u njegovoj *Istoriji Engleske*, Hjum kaže da će čitaoci koji zaključe da on ne pripada nijednoj religioznoj grupi pomisliti da to znači da on ne ispoveda nikakvu religiju (HL1, 237), ali on na ovom mestu to ne potvrđuje i čak deluje da implicira da

---

<sup>16</sup> Hjum je to potvrdio u razgovoru koji je nešto više od mesec i po dana pre svoje smrti vodio sa čuvenim škotskim biografom Džejsmom Bozvelom (James Boswell). Bozvel navodi da mu je Hjum tom prilikom rekao da je u mladosti imao običaj da čita *Celokupnu dužnost čoveka* (*The Whole Duty of Man*), na čijem kraju se nalazio katalog poroka na osnovu kojeg je Hjum preispitivao samog sebe. Videti Boswell, „An account of my last interview with David Hume, Esq: Partly recorded in my journal, partly enlarged from my memory, 3 march 1777“, u Fieser 2005, 288. Zanimljivo je da je Hjum u jednom pismu iz 1739. godine Hačesonu rekao da želi da „svoj katalog vrlina preuzme iz Ciceronovih *Dužnosti* (*De Officiis*) a ne iz *Celokupne dužnosti čoveka*.“ (HL1, 34)

takvo zaključivanje nije ispravno. On jeste često kritikovao i povremeno čak i ismevao crkvu i sveštenstvo, ali je i pored toga imao mnogo religioznih prijatelja i prijatelja među sveštenim licima<sup>17</sup> i upravo su ga ti prijatelji branili kada su mu pretili progon i ekskomunikacija iz Škotske crkve iako su svakako bili svesni velikih neslaganja među njima. Tako Karlajl navodi da se Hjumu „veoma dopalo društvo mlađeg sveštenstva, ne zbog želje da ih privoli sopstvenim mišljenjima, jer on nikada nije pokušavao da preokrene principe nijednog čoveka, već su oni najbolje razumeli njegove ideje i mogli su da mu pruže književni razgovor“, ali uz to dodaje da je „za njega bilo nemoguće, i da je to želeo, da uzdrma njihove principe.“<sup>18</sup> (navedeno prema Mossner 1980, 274) Izgleda da nam ni informacije o Hjumovim prijateljstvima ne obezbeđuju nikakve jasne naznake o tome da li je on imao ikakva religiozna verovanja. Karlajl je za njega rekao da je „očigledno bio skeptik, ali ni u kom slučaju ateista“ (citirano prema Mossner 1980, 245), ali možemo da se pitamo da li je na taj način pokušao da očuva Hjumovu reputaciju, kao što su to njegovi prijatelji često činili, ili je zaista tako mislio. S druge strane, iako je Hjum rekao da je crkva njegova averzija, znamo da je slušao propovedi u crkvama i da je čak podsticao članove svog domaćinstva da odlaze u crkvu,<sup>19</sup> tako da ni u tom pogledu ne iznenađuje to što je teško okarakterisati njegov odnos prema religiji.

Takođe je važno primetiti da, iako je Hjum u više navrata bio optužen za ateizam, on nikada ni u jednom svom delu nije eksplicitno porekao postojanje Boga niti se ikada izjasnio kao ateista. Hjum je, kao i svaki drugi kritičar religije u 18. veku, morao da bude veoma oprezan kada je javno iznosio svoju kritiku kako bi izbegao religiozni progon, ali je ipak očigledno da on u tom pogledu nije bio dovoljno pažljiv i da je zbog toga već tokom života stekao lošu reputaciju. Međutim, Rasmusen ispravno primećuje da se „u svojim objavljenim spisima on uvek uzdržavao od lansiranja svih svojih skeptičkih izazova odjednom, i na taj način je izgledalo da ostavlja neku vrstu utočišta za pobožne.“ (Rasmussen 2017, 188) U *Raspravi* Hjum napada uzročnu maksimu da sve što počinje da postoji mora da ima uzrok svog postojanja kao i ideju da se postojanje nečega može dokazati *a priori* i time dovodi u pitanje kosmološki i ontološki argument za postojanje Boga, ali istovremeno izgleda da teleološki argument ostavlja netaknutim. On je upravo ovu činjenicu iskoristio kada je u *Pismu jednog gospodina* odgovarao na optužbe za ateizam. Hjum je u tom spisu tvrdio da njegovi argumenti ne pogađaju nijedan drugi dokaz za božje postojanje osim Klarkovog i eksplicitno je govorio o argumentu o osmišljenosti kao o dokazu koji on sam prihvata: „Gde god vidim red, na osnovu iskustva zaključujem da je *tamo*, tamo je bilo osmišljenosti i izuma. I isti princip koji me navodi na ovo zaključivanje kada razmatram zgradu, pravilnu i lepu po svom celokupnom obliku i strukturi, isti princip me obavezuje da na osnovu beskonačnog umeća i majstorstva koje je prikazano u celokupnom tkanju sveta zaključim [da postoji] jedan beskonačno savršeni arhitekta.“ (LG 158, Hjumov kurziv) Nasuprot tome, u *Istraživanju o ljudskom razumu* on

---

<sup>17</sup> U Hjumovo vreme su u okviru Škotske crkve postojale dve religiozne struje, rigorozna prezbiterijanska i umerena struja, a Hjumovi prijatelji su pripadali ovoj drugoj grupi. Među njima su najpoznatiji Aleksandar Karlajl (Alexander Carlyle) i Hju Bler (Hugh Blair). Više o tome videti u Bailey & O'Brien 2014, 211–212.

<sup>18</sup> Za njih je takođe bilo nemoguće, i da su to želeli, da izmene Hjumove principe. Hjum u jednom pismu Bleru kaže: „Kadgod sam imao zadovoljstvo da budem u tvom društvu, ako bi se razgovor vodio o bilo kojoj uobičajenoj temi koja pripada književnosti ili rasuđivanju, uvek sam se rastajao s tobom i zabavljen i poučen. Ali kada bi ti okrenuo razgovor ka predmetu svoje profesije, iako ne sumnjam da si prema meni imao veoma prijateljske namere, priznajem da [tokom tih razgovora] nikada nisam osetio isto zadovoljstvo. Ja sam bio sklon tome da budem umoran, a ti da budeš ljut.“ (HL1, 351) Hjum u nastavku pisma predlaže da se u budućnosti uzdrže od razgovora o takvim temama i dodaje: „Ja sam odavno završio sa svim istraživanjima o takvim predmetima, i postao sam nesposoban da prihvatim pouku, iako priznajem da niko nije sposobniji od tebe da je pruži.“ (*ibid.*) Hjumovi religiozni prijatelji su neretko i sami bili meta njegovog humora, ali Smit tvrdi da, budući da njegova namera nikada nije bila da ih ponizi ili uvredi, oni su uživali u njegovom zadirkivanju (HL1, 452). Međutim, osim navedenog pisma Bleru nemamo mnogo informacija o tome koliko su među njima vođeni ozbiljni razgovori o religiji.

<sup>19</sup> Izgleda da je Hjum branio i ulaganje javnih sredstava u religiozne objekte kao što je Katedrala Sv. Pavla (Bailey & O'Brien 2014, 10).

kritikuje upravo teleološki argument koji je prethodno branio, kao i pouzdanost svedočanstava o čudima o čemu ranije nije govorio, ali ne proširuje kritiku na druge religiozne teme<sup>20</sup>. U *Prirodnoj istoriji religije* Hjum razmatra samo psihološko poreklo naših religioznih verovanja i ne upušta se u detaljnije razmatranje istinitosti bilo kojeg od tih verovanja. Interesantno je da se Hjum u ovom delu ponovo izražava kao da prihvata teleološki argument, iako ga je ranije u *Istraživanju o ljudskom razumu* kritikovao. On ovde kaže da „[č]itav okvir prirode nagoveštava jednog inteligentnog tvorca; i nijedan racionalni istraživač ne može, nakon ozbiljnog promišljanja, ni na trenutak da se uzdrži od svog verovanja u pogledu osnovnih principa pravog teizma i religije.“ (NHR 0.1, 33)

*Dijalozi* su specifični upravo po tome što u ovom delu Hjum izlaže svoju najobuhvatniju kritiku religije i izgleda da ne ostavlja gotovo nikakvo „utočište za pobožne“. To nije iznenađujuće. Budući da je znao da će *Dijalozi* biti objavljeni nakon njegove smrti, deluje da je upravo u njima Hjum mogao najotvorenije da izrazi sva svoja gledišta o religiji. Međutim, način na koji su *Dijalozi* napisani sugerise da on to ipak nije želeo da učini. Već sama struktura ovog spisa i činjenica da Hjum nijednom u čitavom tekstu, sa mogućim izuzetkom jedne fusnote o kojoj će kasnije biti reči, ne govori u sopstveno ime otežavaju izdvajanje i određivanje njegovih stavova. Ali ipak najveće teškoće pri tumačenju i ovog dela u celini i Hjumovog gledišta o religiji proizvodi govor o istinskoj religiji na samom kraju *Dijaloga*. Ako Hjum zaista ni u jednom smislu nije bio religiozan, zašto je u svom poslednjem delu, za koje je znao da će biti objavljeno posthumno, učinio da ličnost za koju se najčešće misli da zastupa njegova mišljenja afirmativno govori o istinskoj religiji?

### 1.3 Problem razumevanja istinske religije u Hjumovim *Dijalozima*

Ključno mesto za razmatranje istinske religije u *Dijalozima* jeste čuveni poslednji odeljak ovog spisa u kojem dolazi do takozvanog „Filonovog preokreta“, odnosno, do trenutka u kojem skeptik Filon naizgled prihvata neko religiozno verovanje. Međutim, da bi bilo jasno na šta se ovaj preokret u Filonovom mišljenju odnosi, neophodno je da se događanja iz tog poslednjeg odeljka dovedu u vezu sa ostatkom *Dijaloga*. Hjum u ovom delu želi da odgovori na pitanje da li religiozna verovanja mogu racionalno da se zasnuju, odnosno, da li mogu da budu adekvatno potkrepljena iskustvenim svedočanstvom. On odlučuje da ostavi po strani pitanje da li možemo da dokažemo da Bog postoji i da razmotri samo da li upotrebom razuma možemo da dođemo do nekih zaključaka o njegovoj prirodi, ali u nastavku će postati jasno da ova dva pitanja ne mogu u potpunosti da se razdvoje. U razgovoru o ovoj temi učestvuju tri ličnosti, od kojih svaka zastupa različita gledišta: Kleant je eksperimentalni teista koji smatra da religiozna verovanja imaju solidnu iskustvenu potporu, Filon je filozofski skeptik koji drži da su takvi predmeti izvan dometa našeg saznanja, a Demeja je tradicionalni teista koji u pojedinim trenucima zastupa misticizam. Njihovom razgovoru prisustvuje Kleantov učenik Pamfil i kasnije ga, u formi dijaloga koji mi čitamo, prepričava svom prijatelju Hermipu. Najveći deo *Dijaloga* je posvećen raspravama o argumentu o osmišljenosti koji izlaže i brani Kleant. Ovim argumentom se prvo ukazuje na postojanje sličnosti ili analogije između proizvoda ljudskog stvaranja i njihove prilagođenosti svrhama kojima su namenjeni s jedne strane, i delova i celine sveta i svrhovitosti koju nalazimo u svetu s druge strane, a zatim se po analogiji zaključuje da, pošto su posledice slične, onda i uzroci moraju da budu slični, odnosno, dolazi se do zaključka da uzrok sveta poseduje inteligenciju nalik ljudskoj. Pored analoške forme, argument o osmišljenosti može da ima i formu abdukcije, kada se tvrdi da postojanje inteligentnog tvorca na najbolji način objašnjava uređenost i svrhovitost koje uočavamo u prirodi. Glavni likovi u *Dijalozima* raspravljaju o obe navedene forme teleološkog argumenta.

---

<sup>20</sup> Pošto u odeljku XI *Istraživanja o ljudskom razumu* pokazuje da nemamo razloga da verujemo u zagrobni život i večnu nagradu i kaznu, Hjum je tu diskusiju lako mogao da poveže sa diskusijom o besmrtnosti duše ali to nije učinio.

U najvećem delu *Dijaloga* Filon se veoma oštro protivi Kleantovom tvrđenju da „sva pravila analogije“ nalažu teistički zaključak (DNR 2.5, KS 143). On u delovima II–VIII navodi primere koji pokazuju da je analogija između ljudskih tvorevina i sveta kao celine ili nekih delova sveta veoma slaba ili da je uopšte nema, zatim ukazuje na problematičnost prelaza sa objašnjenja jednog malog dela sveta na objašnjenje celine, da bi na kraju predložio i alternativna objašnjenja uočene prilagođenosti sredstava ciljevima koja su nesaglasna sa hrišćanskom koncepcijom Boga ali koja se čine jednako dobrim objašnjenjima opaženih fenomena kao i hipoteza o osmišljenosti. Potom u odeljku IX *Dijaloga* sagovornici prave digresiju i nakratko razmatraju kosmološki i ontološki argument za božje postojanje. Filon zatim u delovima X i XI iznosi još razorniju kritiku teleološkog argumenta, ali ovog puta usmerenu protiv ideje da se na osnovu našeg iskustva o svetu može izvesti zaključak o moralnim atributima Boga. On pokazuje da polazeći od onoga što imamo u iskustvu ne možemo da izvedemo zaključak da je Bog svemoćan, savršeno dobar, dobronameran i da brine o svojim stvorenjima, već da je, s obzirom na sva prirodna i moralna zla koja su prisutna u svetu, mnogo verovatnija hipoteza da je uzrok sveta potpuno indiferentan kada je reč o ljudskoj sreći i blagostanju.

Međutim, nakon iznošenja gorenavedenih kritika, Filon iznenada u delu XII *Dijaloga* izjavljuje da, uprkos njegovoj ljubavi prema neobičnim argumentima, niko „nema dublji osećaj za religiju utisnut u svoj um, i [niko] ne izražava postojanje divljenje prema božanskom biću, dok se ono, kroz neobjašnjive izume i veštine prirode, otkriva ljudskom razumu.“ (DNR 12.2, KS 214–215) On zatim veoma pohvalno govori o argumentu o osmišljenosti, implicirajući da u njega ni najmanje ne sumnja, i navodi brojne primere svrhovitog ponašanja u prirodi za koje tvrdi da nema drugog objašnjenja osim delovanja inteligentnog tvorca. Naposletku, Filon u ovom odeljku ide toliko daleko da govori o svom „strahopoštovanju prema istinskoj religiji“ (DNR 12.9, KS 219), iako na tom mestu ne kaže ništa o tome šta pod njom podrazumeva, a na samom kraju *Dijaloga* eksplicitno prihvata skeptički fideizam<sup>21</sup> govoreći da je „biti filozofski skeptik, za učenog čoveka, prvi i najvažniji korak kako bi postao dobar verujući hrišćanin.“ (DNR 12.33, KS 228)

Postavlja se pitanje šta dovodi do ovako iznenadnog i, bar na prvi pogled, velikog preokreta kada je reč o Filonovom gledištu u *Dijalozima* i šta je istinska religija o kojoj se on tako pozitivno izražava. Da li postoji neki vid religije ili neko religiozno verovanje koje je Filon ipak spreman da prihvati i, ako postoji, koji je njegov sadržaj i na osnovu čega ga Filon prihvata? Na ova pitanja je veoma teško odgovoriti zbog toga što Filonov preokret nastupa iznenada i krajnje neočekivano. Sam Filon svoj preokret ne objašnjava ničim drugim do činjenicom da voli neobične argumente i da je manje oprezan kada govori o prirodnoj religiji nego o nekim drugim temama jer zna da ne može „nikada, kada je reč o toj temi, da iskvari principe čoveka zdrave pameti“ (DNR 12.2, KS 214). U saglasnosti sa tim, Kleant govori o Filonovom „polemičkom duhu“ koji ga vodi neobično daleko kada se upusti u raspravu (DNR 12.1, KS 214), ali se obojica izražavaju kao da među njima postoji duboko razumevanje i kao da su njihova gledišta o religiji zapravo veoma bliska. Ovo mora da iznenadi čitaoce budući da u prethodnih jedanaest delova *Dijaloga* nije bilo gotovo nikakvih nagoveštaja takvog razvoja situacije, a Filonove kritike Kleantovih tvrđenja i argumenata svakako nisu izgledale kao neobični argumenti koje on brani samo zato što uživa u filozofskoj diskusiji. Pored toga, Kleant u ovom odeljku takođe povlači razliku između istinske i lažne religije i, dok se u pojedinim trenucima čini da se on i Filon napokon razumeju, na drugim mestima izgleda da njih dvojica pod istinskom religijom misle na različite stvari. Verujem da su upravo Filonovo stvarno gledište o religiji i dinamika između njega i Kleanta u delu XII ono što bi trebalo da razumemo ukoliko želimo da razumemo same *Dijaloge*. Iz ovog dela svakako možemo da

---

<sup>21</sup> Fideizam je teza da je vera nezavisna od razuma ili čak protivna razumu i da se pritom samo verom može doći do nekih istina religije koje su razumu nedostupne. Skeptički fideizam je stanovište onih fideista koju prvo koriste skeptičke argumente kako bi pokazali da je razum nemoćan da otkrije određene istine religije da bi zatim pokazali da te istine imaju utemeljenje jedino u veri.

izvučemo mnogo filozofski interesantnih teza i argumenata, ali da bismo razumeli šta je Hjum u *Dijalozima* želeo da postigne, potrebno je da ispravno shvatimo događanja iz njihovog poslednjeg odeljka i da ih na koherentan način dovedemo u vezu sa ostatkom teksta.

Prvi glavni cilj ovog rada je rasvetljavanje značenja i uloge istinske religije u *Dijalozima*. Polazeći od interpretativnog problema koji predstavlja Filonov preokret, pokušaću da objasnim na koji način i Kleant i Filon shvataju istinsku religiju. Tvrdiću da je Kleantova istinska religija jedno teističko gledište veoma blisko hrišćanstvu i da istinska religija koju Filon zastupa u *Dijalozima* najbolje može da se okarakteriše kao skepticizam.

Drugi glavni cilj ovog rada je pokazivanje da nam tumačenje istinske religije u *Dijalozima* na način na koji ću ja to učiniti pomaže da razumemo i u čemu se za samog Hjuma sastoji istinska religija, odnosno, da odgovorimo na pitanje kakvo je zapravo njegovo stanovište o religiji. Braniću tezu da se Hjumova istinska religija podudara sa Filonovom istinskom religijom i da Hjuma najpre možemo da okarakterišemo kao skeptika u pogledu religije.

U cilju postizanja ova dva cilja u drugom poglavlju ću prvo pokazati čime je motivisana takozvana dijaloška interpretacija *Dijaloga* prema kojoj sami *Dijalozi* sadrže mnogo uputstava za analizu i tumačenje ovog spisa. Budući da su *Dijalozi* istovremeno i filozofsko i književno delo, objasniću koje je sve elemente neophodno uzeti u obzir kako bi se jedno takvo delo uspešno interpretiralo. Tvrdiću da razumevanju *Dijaloga* bitno doprinosi proučavanje dramske postavke i strukture ovog dela, njegovih likova i radnje, kao i stilskih sredstava koja je Hjum koristio prilikom pisanja. Pored toga, u ovom poglavlju ću objasniti kakav uticaj je Ciceronov dijalog *O prirodi bogova* ostvario na Hjuma. Takođe ću razmotriti Hjumove razloge za pisanje *Dijaloga* u formi dijaloga. Tvrdiću da su njegovi primarni motivi bili da osigura da će *Dijalozi* biti objavljeni kao i da podstakne svoje čitaoce na samostalno razmišljanje. Na samom kraju poglavlja ću ukazati i na značajno prisustvo ironije u Hjumovim delima posvećenim religiji.

U trećem poglavlju ću nastojati da pružim odgovor na pitanje koji lik je Hjumov primarni zastupnik u *Dijalozima*. Ovo pitanje je od centralne važnosti za nastavak rada i tumačenje istinske religije jer od odgovora na njega zavisi i to kako ćemo razumeti Hjumovo prisustvo u *Dijalozima*. Ako se ispostavi da je neki lik Hjumov zastupnik, onda ćemo se njemu okrenuti u pokušaju da na osnovu *Dijaloga* donesemo zaključak o tome kakvo je Hjumovo gledište o religiji. Razmotriću tri hipoteze o tome ko zastupa Hjuma u *Dijalozima*: (1) da Pamfil ili Kleant zastupaju Hjuma, (2) da Filon zastupa Hjuma, i (3) da niko naročito ne zastupa Hjuma. Prvo ću objasniti zbog čega Pamfil i Kleant nisu dobri kandidati za Hjumovog zastupnika. Tvrdiću da je Pamfil pristrasan i nepouzdan narator i da argumenti koji se obično navode u prilog tezi da Kleant zastupa Hjuma nisu uspešni jer, kada se ispravno analiziraju, uopšte ne sugerišu da je Kleant Hjumov predstavnik u *Dijalozima*. Najviše prostora u ovom poglavlju ću posvetiti razmatranju pitanja da li su religiozna verovanja prirodna verovanja u Hjumovoj filozofiji, a odgovor na to pitanje će biti izuzetno značajan za objašnjenje Filonovog preokreta i istinske religije u četvrtom poglavlju rada. Tvrdiću da religiozna verovanja za Hjuma ne mogu da budu prirodna verovanja. Zatim ću tvrditi da imamo dobre razloge da smatramo da je Filon Hjumov zastupnik zato što on u *Dijalozima* zastupa umereni skepticizam koji Hjum zastupa u *Istraživanju o ljudskom razumu*. Na kraju trećeg poglavlja ću izložiti razloge koji govore protiv hipoteze da niko naročito ne zastupa Hjuma u *Dijalozima*.

U četvrtom poglavlju ću sve rezultate do kojih sam prethodno došla iskoristiti za pažljivo i detaljno razmatranje istinske religije u *Dijalozima*. Najpre ću ispitati različita javljanja izraza „istinska religija“ u drugim Hjumovim delima, a posebno Hjumov govor o pravom teizmu u *Prirodnoj istoriji religije*. Potom ću analizirati Filonov preokret u *Dijalozima* i pokazaću da u delu XII ne dolazi do stvarne promene njegovog gledišta. U nastavku ću pokazati da na kraju *Dijaloga* dolazi i do isprva manje

očiglednog Kleantovog preokreta koji svedoči o tome da Kleant nije samo branilac argumenta o osmišljenosti već i apologeta jednog gledišta bliskom hrišćanstvu, za koje se ispostavlja da predstavlja njegovu istinsku religiju. S druge strane ću detaljnom analizom Filonove kritike praktičnih posledica religije i njegovog poslednjeg govora u *Dijalozima* pokazati da se njegova istinska religija svodi samo na prihvatanje jednog minimalno obavezujućeg tvrđenja o postojanju uzroka uređenosti u svetu koje nema nikakav supstantivni religiozni sadržaj. Potom ću tvrditi da navedeno objašnjenje Filonovog preokreta uz uverljivo tekstualno svedočanstvo iz dela XII *Dijaloga* potvrđuje tezu da je Filon Hjumov zastupnik. Osim toga, objasniću zbog čega Filonova istinska religija može da se okarakteriše i kao istinita i kao istinska. Na kraju ovog poglavlja ću argumentovati da nam tumačenje istinske religije koje je pruženo u ovom radu daje više razloga da Hjuma okarakterišemo kao skeptika nego kao deistu ili ateistu.

U zaključku ću sumirati rezultate do kojih sam došla tokom istraživanja i pisanja ovog rada.

## 2. O INTERPRETIRANJU *DIJALOGA*

*Dijalozi* nisu samo filozofsko već su i književno delo. Brojni autori ih smatraju „Hjumovim najzrelijim i najbolje napisanim delom“ (Mossner 1936, 334), „njegovim najboljim delom s književne tačke gledišta“ (Sessions 2002, 1) kao i „najveštijim primerom filozofskog dijaloga još od Platonovih dijaloga“ (Coleman 2007, xi). S druge strane, i pored toga što veliki broj interpretatora uočava i spominje „dramski kontekst“ i „dramsku postavku“ *Dijaloga* (Gaskin 1988, 214), činjenica da su *Dijalozi* napisani baš u tom obliku tek u malom broju interpretacija igra značajnu ulogu.<sup>22</sup> Smatram to velikim interpretativnim propustom i verujem da je za uspešno razumevanje *Dijaloga* neophodno uzeti u obzir književnu formu ovog dela kao i književna i stilska sredstva koja je Hjum koristio pri njegovom pisanju. U tome se slažem sa Brikom, koji se zalaže za pristup *Dijalozima* koji „stavlja odgovarajući akcenat na Hjumove književne ciljeve u njihovom sastavljanju“ (Bricke 1975, 3), i sa Vinkom, koji smatra da je značaj „književnog i dramskog karaktera *Dijaloga*“ toliki da „neuzimanje u obzir ovog specifičnog karaktera *Dijaloga* vodi ka zaključcima koji su suprotni onima koje je Hjum, u posebnom obliku koji je dao svom delu, pokušavao da saopšti svojim čitaocima.“ (Vink 1986, 287) Ovakav način pristupanja Hjumovom tekstu je najjasnije artikulisao Sešns, koji predlaže takozvanu „dijalošku interpretaciju“ Hjumovih *Dijaloga*, odnosno, interpretaciju koja „ozbiljno shvata književnu formu *Dijaloga* – ne kao zamenu za niti kao nešto usputno u odnosu na filozofsku misao, a još manje kao njenog neprijatelja, već pre kao suštinsko sredstvo za njeno prenošenje“, pri čemu „postavka, jezik, postupci, likovi – to kako, kada i gde je nešto rečeno, kao i to ko i kome [se obraća] – sve doprinosi sadržaju razgovora i nijedan [od ovih elemenata] nije bez filozofskog značaja.“ (Sessions 1991, 17) Dijaloška interpretacija pretpostavlja da sami *Dijalozi* sadrže dosta informacija koje mogu da nam pomognu pri analizi i tumačenju tog spisa. Veliki broj takvih putokaza se nalazi u uvodnom odeljku i delu I, koje interpretatori često zapostavljaju, kao i u delu XII, o kom se u literaturi mnogo diskutuje ali koji je najteže razumeti.<sup>23</sup> U ovom poglavlju ću razmotriti upravo formu i književne, stilske i dramske elemente Hjumovih *Dijaloga*, a u nastavku ću pokazati da su oni ključni za uspešnu interpretaciju dela XII i za odgovor na pitanje ko zastupa Hjumova gledišta u ovom spisu.

### 2.1 Struktura i dramska postavka *Dijaloga*

Ukoliko uzmemo da čitamo *Dijaloge* od samog početka (a to bi svakako trebalo bar jednom da uradimo), odmah ćemo uočiti njihovu neobičnu strukturu. *Dijalozi* se sastoje iz dvanaest delova različite dužine kojima prethodi kratak uvod. Tih dvanaest delova predstavlja zapis razgovora koji su Kleant, Filon i Demeja vodili, dok uvod pod naslovom „Pamfil Hermipu“ predstavlja propratno pismo koje Pamfil uz ovaj zapis upućuje Hermipu. Nije sasvim jasno zašto je Hjum ovako osmislio *Dijaloge*. Oni bi bili jedno zaokruženo delo i kada bi se sastojali samo iz tih dvanaest delova, bez ikakvog uvoda, ali onda bismo ih čitali kao da čitamo razgovor koji se u tom trenutku vodi, to jest, kao da i sami prisustvujemo razgovoru između trojice filozofa. Dok čitamo *Dijaloge* povremeno možda i imamo takav utisak, ali nas

---

<sup>22</sup> U poslednjih pola veka brojni autori su ukazivali na to da je za ispravno tumačenje *Dijaloga* potrebno obratiti pažnju i na specifičnu formu i postavku ovog dela i moja interpretacija u ovom radu mnogo duguje njihovim razmatranjima. Videti, na primer, Bricke 1975, Simpson 1979, Vink 1886, Carnochan 1988, Sessions 1991 i 2002, Bell 2001 i Clark 2013. Moja primedba nije da specifična forma *Dijaloga* nije primećena ili da joj u literaturi nije pridana odgovarajuća pažnja, već da, i pored toga što ima mnogo radova na ovu temu, u brojnim interpretacijama *Dijaloga* ta činjenica ipak ne igra neku značajniju ulogu..

<sup>23</sup> Penelham primećuje da je prvi deo *Dijaloga* onaj „koji niko od nas izgleda da ne čita“ a da je dvanaesti deo onaj „koji niko od nas izgleda da ne razume“, pri čemu on smatra da je pažljivo čitanje prvog dela presudno za razumevanje poslednjeg dela *Dijaloga*. (Penelhum 2000, 195)

Hjum na nekoliko mesta podseća da je Pamfil zapravo narator *Dijaloga* i da se mi kao čitaoci nalazimo u istom položaju kao i Hermip, to jest, da o tom razgovoru saznajemo iz druge ruke tek nakon što je on okončan. Postavlja se pitanje zbog čega Hjum uopšte uvodi likove Pamfila i Hermipa u *Dijalozima* kada njih dvojica ni na koji način ne doprinose samoj diskusiji. Zašto nije samo predstavio razgovor između trojice učesnika kao da se odvija onda kada o njemu čitamo? Budući da znamo da je Hjum bio veoma vešt pisac, da je „ljubav prema književnoj slavi“ bila njegova „vladajuća strast“ (MOL 221) i da je imao na raspolaganju dvadeset pet godina da usavrši *Dijaloge*, slažem se sa Sešnsom da prilikom interpretiranja *Dijaloga* „ne bi trebalo da pripišemo autorskoj nesposobnosti ili žurbi nikakve teškoće koje susrećemo u tekstu“, već da bi trebalo da uzmemo u obzir mogućnost da ih je Hjum tu namerno postavio i da prihvatimo „da je naš zadatak da otkrijemo kako one doprinose obuhvatnom planu teksta.“ (Sessions 2002, 7) Stoga bi trebalo pretpostaviti i da su Pamfil i Hermip s razlogom prisutni u *Dijalozima* i da njihove uloge, ma kako male bile, na bitan način doprinose Hjumovom obuhvatnom planu u ovom spisu.

Iz Pamfilovog pisma Hermipu saznajemo da je razgovor između Kleanta, Filona i Demeje vođen u Kleantovoj biblioteci tokom leta, koje je u vreme kada Pamfil piše Hermipu već prošlo a čiji je jedan deo Pamfil proveo sa Kleantom što mu je i dalo priliku da prisustvuje tom razgovoru. Kada je reč o vremenu koje je proteklo od samog razgovora do Pamfilovog pisanja Hermipu ono što sigurno znamo jeste da je Pamfil „nedavno“ bio kod Kleanta i da je takođe „nedavno“ Hermipu dao prvi „nesavršeni izveštaj“ o razgovoru trojice filozofa (DNR 0.6, KS 128–129). Na osnovu toga možemo da zaključimo da nije prošlo ni mnogo ali ni veoma malo vremena od razgovora do Pamfilovog pisma, jer je ipak potrebno izvesno vreme da se napiše jedno pismo, da stigne odgovor na njega i da se onda napiše drugo veoma dugačko pismo. Zato ne iznenađuje to što Pamfil, iako kaže da mu je njegova mladalačka radoznalost „tako duboko utisnula u pamćenje čitav lanac i povezanost njihovih argumenata“, ipak dodaje da se nada da neće „izostaviti ili uneti zabunu u neki njihov značajan deo u toku svog prepričavanja.“ (DNR 0.6, KS 129) Pored toga, on sam kaže da je njegov prvi izveštaj bio nesavršen, mada kontekst sugerise da pod tim misli da taj izveštaj nije bio dovoljno precizan i detaljan.

Ovi detalji su važni zato što opravdano mogu da nas navedu da posumnjamo u pouzdanost Pamfilovog svedočanstva. Prvo, Pamfil je prilično mlad i upravo zbog svoje mladosti nije učesnik u diskusiji, te stoga možemo da pretpostavimo da nije naročito uvežban kada je reč o temama o kojima Kleant, Filon i Demeja raspravljaju. Kada imamo u vidu koliko je razgovor između njih trojice dugačak i komplikovan, teško možemo da očekujemo da je Pamfil sve tačno zapamtio, a mogli bismo i da posumnjamo da nije uvek ispravno razumeo ono što je čuo. Kada tome dodamo i vreme proteklo od dana kada je prisustvovao razgovoru do dana kada je detaljniji izveštaj o njemu stavio na papir, vrlo je verovatno da je u međuvremenu još nešto zaboravio. Osim toga, imamo razloga i da mislimo da je Pamfil bar malo pristrasan. Njegov otac je bio Kleantov blizak prijatelj, on sam je sada Kleantov učenik, a Demeja primećuje da ga Kleant tretira kao da mu je usvojeni sin (DNR 1.1, KS 130). Nije malo verovatno da bi njegova privrženost Kleantu mogla da utiče na njegovu percepciju ostalih učesnika u razgovoru, kao i na njegovo mišljenje i konačni sud o samom razgovoru. Ovo je naročito važno zbog toga što je na samom kraju *Dijaloga* Pamfil taj koji kaže da misli da „su Filonovi principi verovatniji od Demejinih, ali da su Kleantovi još bliži istini.“ (DNR 12.34, KS 228) Ukoliko bismo ovu rečenicu pročitali izvan konteksta izgledalo bi da ona nedvosmisleno govori u prilog tome da su Kleantovi argumenti na kraju odneli prevagu u diskusiji ali, s obzirom na sve što znamo o Pamfilu, ne bi trebalo ishitreno da prihvatimo njegov zaključak.

Interesantno je i to da nas Pamfil na početku *Dijaloga* obaveštava da je Hermip, nakon što je pročitao njegov prvi izveštaj o razgovoru koji je vođen u Kleantovoj biblioteci, „suprotstavio Kleantovo ispravno filozofsko držanje Filonovom bezbrižnom skepticizmu, i poredio njihove dispozicije sa Demejinom rigidnom, nefleksibilnom ortodoksijom.“ (DNR 0.6, KS 129) Postavlja se pitanje kako bi



trebalo da shvatimo ovu Hermipovu karakterizaciju trojice sagovornika. S jedne strane, Fogelin ispravno primećuje da je „teško razumeti zašto Hjum predstavlja ova vrednovanja trojice glavnih učesnika na samom početku *Dijaloga*.“ (Fogelin 2017, 5) Hermip se najpovoljnije izražava o Kleantu, zatim manje blagonaklono o Filonu i najnepovoljnije o Demeji. U tom smislu se njegova procena slaže sa Pamfilovim sudom s kraja *Dijaloga*. Međutim, budući da je navedena na samom početku, ona ima ulogu da bar donekle utiče na sud čitalaca i pre nego što su se susreli sa glavnim ličnostima u *Dijalozima*. S druge strane, o Hermipu ne znamo ništa osim da je Pamfilov prijatelj, što verovatno znači da je takođe veoma mlad, i pored toga možemo da pretpostavimo da je zainteresovan za teme koje se tiču religije, jer Pamfil kaže da je njegov prvi izveštaj o razgovoru kojem je prisustvovao toliko pobudio Hermipovu radoznalost da je on zahtevao da Pamfil sa njim podeli „tačnije detalje njihovih razmatranja“ (*ibid.*). Međutim, o njegovim filozofskim stavovima i o tome koliko je pronicljiv ne znamo baš ništa. Pored toga, Hermip se o učesnicima u razgovoru ovako izrazio nakon što je čuo Pamfilov prvi izveštaj, za koji znamo da je bio nesavršen u najmanju ruku zato što je bio nepotpun, tako da ostaje otvoreno pitanje da li bi nakon potpunijeg izveštaja u vidu dvanaest delova *Dijaloga* koje mi čitamo njegov sud o njima ostao isti. Dakle, na ovom mestu ponovo imamo slučaj da rečenica nezavisno od konteksta naizgled nedvosmisleno sugeriše jednu interpretaciju, dok se unutar konteksta *Dijaloga* ta interpretacija može dovesti u pitanje.

Osim toga, navedene karakterizacije tri glavne ličnosti u *Dijalozima*, nezavisno od toga da li su verodostojne, nisu sasvim jasne. Filon nesumnjivo jeste skeptik, ali šta znači reći da je njegov skepticizam bezbrižan? To sigurno ne može da znači da je Filon u izražavanju svog skepticizma nemaran, nepažljiv ili da ne obraća dovoljno pažnje na ono što radi i govori jer je primetno da on „ulaže veliki napor u argumente i retko pravi greške.“ (Sessions 2002, 28) Osim toga, bezbrižnost ne možemo da razumemo ni kao da se odnosi na nezainteresovanost, jer je Filon očigledno veoma zainteresovan za teme o kojima raspravlja (*ibid.*). Sešns ukazuje na još jedno moguće značenje engleske reči „careless“, koju prevodim kao „bzbrižan“, a to je „slobodan od briga, anksioznosti i strepnje“ (*ibid.*). On kaže da je to značenje bilo zastarelo već u Hjumovo vreme ali da bi najpre moglo da posluži za opisivanje Filonovog skepticizma jer bismo Hermipa onda mogli da shvatimo kao da za Filona kaže da je neko ko je slobodan da sledi argumente gde god da ga oni vode (*ibid.*). Međutim, i pored toga što o Hermipu ne znamo mnogo, čini se da imamo dovoljno informacija da zaključimo da je malo verovatno da je on kao mlad čovek koristio ovu reč u njenom istančanijem i arhaičnom značenju. Naravno, ako bi upravo ovo bilo nameravano značenje reči „bzbrižan“, onda bismo imali razloga da verujemo da Hermip na ovom mestu govori umesto Hjuma koji bi mogao tu reč da koristi na navedeni način. Ovoj pretpostavci ću se vratiti kada budem razmatrala ko zastupa Hjuma u *Dijalozima*. Pored toga, nije sasvim jasno ni šta znači reći da Kleant ima ispravno filozofsko držanje. „Ispravno filozofsko držanje“ bi moglo da se odnosi na Kleantovo zagovaranje upotrebe eksperimentalnog metoda kako u filozofiji tako i u istraživanjima o religiji, ali iz toga ne bi sledilo da su i zaključci do kojih on pomoću ovog metoda dolazi ispravni. Konačno, izgleda da je Hermipova karakterizacija Demeje kao zastupnika rigidne i nefleksibilne ortodoksije najjasnija, ali je ona istovremeno i filozofski najmanje interesantna.

Pored početne (nejasne) karakterizacije glavnih likova i završne (nepouzdana) procene njihovih argumenata, za obuhvatnu interpretaciju *Dijaloga* veliki značaj ima i dramski zaplet. Dijalozi su kao književna forma slični dramama u tom smislu što ni kod jednih ni kod drugih nije dovoljno uzeti u obzir samo ono što se govori, već je neophodno razmotriti i koji likovi to govore, način na koji govore i šta se još dešava tokom razgovora. U nekim poznatim filozofskim dijalozima, poput nekih Platonovih dijaloga i Barklijeva *Tri dijaloga između Hilasa i Filonusa*, ovi dramski elementi su tek minimalno prisutni i nemaju ulogu ni da potpomognu niti da otežaju interpretaciju ovih dela. U njima je važno jedino šta ličnost koja predstavlja autora govori pri čemu je veoma lako utvrditi ko je ta ličnost. Hjumovi *Dijalozi* su u tom pogledu drugačiji. Oni imaju specifičnu strukturu, neke neočekivane ličnosti i takav početak i kraj da je potrebno uložiti popriličan napor da bi se uloge svih tih elemenata razumele. Pored toga,

*Dijalozi* imaju i kompleksniju radnju od prethodno spomenutih dijaloga, njihov zaplet ima svoju kulminaciju na kraju dela XI i nešto nalik razrešenju u delu XII.

Tokom većeg dela *Dijaloga* Filon se postavlja kao Demejin saveznik i uz njegovu neznatnu pomoć kritikuje različite Kleantove pokušaje da pomoću argumenta o osmišljenosti dokaže božje postojanje i utvrdi neke od njegovih prirodnih i moralnih atributa. Demeja je pritom sve vreme pod utiskom da se oni Kleantovom eksperimentalnom teizmu suprotstavljaju u cilju dokazivanja „obožavanja dostojne tajanstvenosti božanske prirode“ (DNR 2.10, KS 145) koja je nama dostupna samo putem otkrovenja. U delovima X i XI, u kojima se raspravlja o božjoj dobroti, Filon navodi Demeju da u tandemu sa njim nabroja različita zla i nesreće koje postoje u svetu i Demeja to i čini sa uverenosti da je „[o]vaj svet samo tačka u poređenju sa univerzumom: ovaj život je samo trenutak u poređenju sa večnošću“ i da će sva sadašnja zla biti poništena u jednom budućem životu kada će postati očigledna „dobronamernost i pravednost božanstva kroz sve zamršene lavirinte njegovog providenja.“ (DNR 10.29, KS 199) Tek na samom kraju dela XI, kada Filon zaključuje da bi Bog mogao da bude uzrok zla u svetu, Demeja uviđa da se njihovi ciljevi bitno razlikuju i da ga je Filon iskoristio kako bi se zajedno suprotstavili Kleantu a delimično i radi zabave. S druge strane, Kleant je sve vreme svestan onoga što se dešava. On već na kraju desetog dela *Dijaloga* kaže da je Filon, dok se saglašavao sa Demejom, zapravo „sve vreme gradio skeptičku artiljeriju“ protiv njega samog (DNR 10.28, KS 199) i time naglašava da je Filonovo savezništvo sa Demejom bilo strateške prirode, mada Demeja u tom trenutku još uvek ne veruje u to. Na kraju jedanaestog dela Kleant kaže Demeji da se njegov prijatelj Filon od samog početka bavljao na njihov račun (DNR 11.19, KS 213) i Demeja ubrzo zatim odlazi, napuštajući društvo pre nego što je razgovor okončan. Trenutak kada Demeja shvata da ga je Filon nasamario je krajnje dramatičan:

„Stani! Stani! [...] U kom pravcu te tvoja uobrazilja požuruje? Ja sam stupio u savez sa tobom kako bismo dokazali neshvatljivu prirodu božanskog bića i pobili Kleantove principe, jer bi on sve procenjivao pomoću ljudskih pravila i standarda. Ali sada zatičem tebe kako ulaziš u sve teme najvećih slobodnih mislilaca i nevernika; i kako izdaješ onaj sveti cilj za koji si se naizgled zalagao. Da li si ti onda potajno opasniji neprijatelj od samog Kleanta?“ (DNR 11.18, KS 212–213)

Kako diskusija u *Dijalozima* napreduje Filon iznosi sve smelije kritike Kleantove hipoteze o osmišljenosti dok konačno njegov predlog da bi Bog mogao da bude uzrok zla i poroka u svetu ne otera Demeju sa „pozornice“, odnosno, iz Kleantove biblioteke. Nakon ovog događaja se tenzije smiruju i Kleant i Filon u čuvenom poslednjem delu *Dijaloga* razgovaraju kao vrlo dobri prijatelji. Tema prijateljstva je u *Dijalozima* veoma značajna i Hjum je uvodi već u prvom delu kada Demeja pohvaljuje Kleantovu „neumornu istrajnost i postojanost u svim njegovim prijateljstvima.“ (DNR 1.1, KS 130) Ona je posebno važna u poslednjem delu<sup>24</sup> jer do Filonovog preokreta dolazi upravo onda kada Demeja napusti društvo i kada on ostaje nasamo sa svojim bliskim prijateljem. O ovome će više biti reči u nastavku rada. Pored toga, poklanjanje pažnje dramskom zapletu u *Dijalozima* može da nam pomogne da objasnimo i ono što isprva deluje nejasno kao što je, na primer, činjenica da je Kleant taj koji u delu IX kritikuje Demejin argument *a priori* iako je Filon kritikovao sve prethodne Kleantove pokušaje da dokaže postojanje Boga ili njegove atribute. Kada uvidimo da Filon nastupa kao Demejin saveznik, onda postaje jasno da bi došlo do „preranog razotkrivanja Filonove istinske namere ako bi on odgovorio Demeji, te je stoga taj zadatak dodeljen Kleantu.“ (Carnochan 1988, 519) Konačno, navodni Filonov preokret do kojeg dolazi pri samom kraju *Dijaloga* i nakon dramskog vrhunca oličenog u Demejinom

<sup>24</sup> Više autora je ukazalo na značaj Filonovog i Kleantovog prijateljstva za razumevanje poslednjeg dela *Dijaloga*, ali je najdalje u tome otišao Diz, koji je ovoj temi posvetio ceo rad u kom tvrdi da Filonov preokret možemo da objasnimo time što je za Filona „održavanje njegovog prijateljstva sa Kleantom važnije od insistiranja na ispravnosti sopstvenih metafizičkih gledišta.“ (Dees 2002, 139) Iako Diz u okviru svoje argumentacije iznosi više interesantnih zapažanja, smatram da njeno interpretacija poslednjeg odeljka *Dijaloga* nije uverljiva i to ću pokušati da pokažem u nastavku rada.

odlasku, veoma podseća na takozvanu peripetiju, to jest, na uobičajeni obrt u dramskoj radnji koji vodi ka razrešenju zapleta. U narednim poglavljima rada ću nastojati da objasnim upravo obrt i rasplet u Hjumovim *Dijalozima* imajući u vidu dramske elemente koji su im prethodili kao i različita sredstva koja je koristio pri njihovom sastavljanju.

## 2.2 Uticaj Ciceronovog dijaloga *De natura deorum* na Hjumove *Dijaloge*

Jedan jednostavan odgovor na pitanje zašto *Dijalozi* imaju strukturu koju imaju bi bio da je ovo delo modelovano po uzoru na Ciceronov dijalog *O prirodi bogova* (*De natura Deorum*, 45. godina pre nove ere). Poznato je da se Hjum još od rane mladosti divio antičkim piscima i posebno Ciceronu. U autobiografiji on navodi da je, dok je njegova porodica očekujući da će on studirati prava mislila da provodi vreme čitajući Voeta i Vinija, on zapravo krišom „gutao“ Cicerona i Vergilija (MOL 216). Pored toga, Hjum i u svojim objavljenim delima i u sačuvanim pismima stalno spominje klasične autore i neretko ih, poprilično tačno, citira na osnovu sećanja (Price 1964, 97). Ciceronovo ime se samo u njegovim spisima pojavljuje više od šezdeset puta, a često se spominje i u pismima. Na njegov dijalog *O prirodi bogova* Hjum eksplicitno referira samo tri puta, ali implicitnih referenci ima mnogo više.<sup>25</sup> Čak i nezavisno od toga, strukturalna sličnost *Dijaloga* i *O prirodi bogova* je veoma očigledna. U Ciceronovom dijalogu takođe imamo tri glavna učesnika u filozofskom razgovoru: epikurejca Veleja, stoika Balba i akademskog skeptika Kotu, koji na izvestan način odgovaraju, redom, Demeji, Kleantu i Filonu.<sup>26</sup> Oni predstavljaju različite filozofske škole, dok Hjumovi likovi predstavljaju različite pozicije u okviru prirodne teologije. U najvećem delu dijaloga *O prirodi bogova* Kota kritikuje epikurejsku i stoičku teologiju, kao što u *Dijalozima* Filon kritikuje Kleantove i Demejine argumente koji se tiču prirode i postojanja Boga. Ciceron je u svom dijalogu prisutan samo kao slušalac i narator, na sličan način na koji je Pamfil prisutan u Hjumovom dijalogu. On takođe, nakon kratkog uvoda u kom on lično govori, navodi da je trojicu sagovornika zatekao na početku njihovog razgovora o religiji i, iako potom ne uzima učešće u samoj diskusiji, u poslednjoj rečenici dijaloga iznosi svoj sud: „Veleju je delovalo da je Kotin argument istinitiji, a ja sam osećao da se Balbov više približio izgledu istine.“ (DND III.xl.59) Kada ove reči uporedimo sa poslednjim rečima Hjumovog dijaloga koje izgovara Pamfil, „priznajem da, nakon ozbiljnog razmatranja celog [razgovora], ne mogu da ne mislim da su Filonovi principi verovatniji od Demejinih, ali da se Kleantovi još više približavaju istini“ (DNR 12.34, KS 228), sličnost dva dijaloga postaje još upadljivija.

Pored toga, ima naznaka da imena dvojice glavnih likova u Hjumovim *Dijalozima* potiču od Cicerona, kao i da su imena ostalih ličnosti najverovatnije inspirisana antikom. U dijalogu *O prirodi bogova* Velej kaže da je Filon bio i Ciceronov i Kotin učitelj, misleći pritom na Filona iz Larise koji je bio na čelu Akademije i koji je Cicerona podučavao u Rimu, i čak napominje da su obojica od Filona naučila „da ne znaju ništa.“ (DND I.vii.17) Sa druge strane, Balbo govori o Kleantu i naziva ga „našim

---

<sup>25</sup> Primeri i eksplicitnih i implicitnih referenci na *De natura deorum* u Hjumovim delima i posebno u *Dijalozima* mogu se naći u Price 1964, 98–102.

<sup>26</sup> Prais je uočio brojne sličnosti između Balba i Kleanta koje sumira na sledeći način: „Obojica koriste argument o osmišljenosti; obojica zaključuju po analogiji; oni koriste paralelne primere; struktura njihovih argumenata i njihov jezik su često slični; i oni insistiraju na moralnoj orijentaciji sveta.“ (Price 1963, 261) On je takođe pronašao i nekoliko sličnosti između Kote i Filona, od kojih su najupadljivije, prvo, da obojica na početku tvrde da postojanje Boga (ili bogova) ne dovode u pitanje da bi zatim kritikovali različite dokaze za božje postojanje (Price 1964, 99), i drugo, da obojica kritikuju antropomorfizaciju božanstva (Price 1964, 100). Prais u svojim radovima detaljno upoređuje i više citata iz Cicerona i Hjuma koji snažno sugerišu da je Hjum način zaključivanja i primere koje Kleant na pojedinim mestima koristi modelovao po uzoru na Balbovu argumentaciju i primere, kao i da su jezik i argumenti koje Filon na nekim mestima koristi preuzeti od Kote. Za detalje u vezi sa ovim videti Price 1963, 1964.

učiteljem“, odnosno, učiteljem iz stoičke škole (DND II.v.13), misleći pritom na Kleanta sa Asosa koji je nasledio Zenona iz Kitijuma na čelu atinske Stoe. Pamfil se takođe spominje na jednom mestu u Ciceronovom dijalogu i za njega se kaže da je bio „Platonov učenik“ i Epikurov učitelj (DND I. xxvi.72), mada nije jasno zašto bi Hjum svog Pamfila imenovao po tom Pamfilu. Kota i Balbo su glavni sagovornici u dijalogu *O prirodi bogova* – prvi je skeptik i njegov učitelj je Filon, a drugi je stoik i njegov učitelj je Kleant, pa ima smisla pretpostaviti da su Hjumovi likovi Filon i Kleant po njima dobili imena. Iako Kleant iz *Dijaloga* ne brani stoicizam, a Filon ne zastupa antički akademski skepticizam,<sup>27</sup> dinamika između ove dve ličnosti je vrlo slična dinamici između Balba i Kote u Ciceronovom dijalogu i to je mogao da bude razlog iz kog je Hjum ove svoje likove imenovao po učiteljima Ciceronovih likova.

S druge strane, Demejino i Hermipovo ime se ne nalaze kod Cicerona.<sup>28</sup> Nekoliko autora smatra verovatnim da je klasični izvor za Demejino ime Terencijeva (Publius Terentius Afer) komedija *Braća* (*Adelphoe*).<sup>29</sup> U njoj je jedan od glavnih likova upravo izvesni Demeja, koji je odlučio da svoju dvojicu sinova razdvoji i da jednog vaspitava on sam a da drugog dà svom bratu, pri čemu je Demeja pristalica strogog i autoritarnog metoda vaspitavanja dok je njegov brat Micio mnogo popustljiviji. U delu I *Dijaloga* se Hjumov Demeja takođe zalaže za autoritaran način podizanja dece kada kaže da je njegova glavna briga „da začini njihove umove ranom pobožnošću [...] i da kontinuiranim pravilima i zapovestima [...] utisne u njihove nežne umove uobičajeno duboko poštovanje prema svim principima religije“, kao i da, nakon što je „tako ukrotio njihove umove do prikladne pokornosti i nesigurnosti“ više ne mora da strahuje od njihovog izlaganja filozofiji (DNR 1.2, KS 130–131). Ova sličnost, uz činjenicu da je Demeja u *Dijalozima* takođe komična ličnost, sugerise da je Hjum mogao da bude inspirisan Terencijevim delom. Kada je reč o Hermipu, najpoznatije ličnosti iz antike koje su nosile to ime su atinski komediograf Hermip iz petog veka pre nove ere (RE VIII.1, 844) i Hermip od Smirne (RE VIII.1, 845), grčki biograf koji je živeo krajem trećeg veka pre nove ere, ali nemamo nikakvih razloga da pretpostavimo da je Hjum ličnost iz svog dijaloga imenovao po bilo kome od njih dvojice ili po bilo kom drugom danas poznatom istorijskom Hermipu.<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> Prais ipak smatra da Kleantovo tvrđenje iz poslednjeg odeljka *Dijaloga* da je svet u osnovi dobar i da ga vodi savršeno dobro biće (DNR 12.24, KS 224) ima očiglednu stoičku pozadinu i da čak evocira Balbove reči o tome kako se mora smatrati da je svet od početka bio mudar i božanski (DND, II, xiii, 157-159; Price 1963, 261). S druge strane, u literaturi i dalje nema saglasnosti o tome koja vrsta skeptika je Filon. U odeljku o Filonovom skepticizmu u nastavku ću tvrditi da Filon u *Dijalozima* brani poziciju koju je Hjum u *Istraživanju o ljudskom razumu* nazvao akademski skepticizam, mada verujem da je ta pozicija zapravo bliža istorijskom pironizmu nego akademskom skepticizmu.

<sup>28</sup> Nijedno od ovih imena se ne nalazi ni u dijalogu *O prirodi bogova* niti u ijednom drugom Ciceronovom filozofskom delu, ali se ime „Hermip“ javlja na po jednom mestu u dva Ciceronova pisma. Videti RE VIII.1, 844. Toj činjenici ipak ne bih pridavala mnogo značenja budući da u vezi sa ta dva Hermipa nema nikakve simbolike koja bi Hjuma navela da svoju ličnost nazove po bilo kojem od njih dvojice.

<sup>29</sup> Videti Laird 1932, 295; Vink 1986, 387. Budući da nije bilo (ili nije ostalo nikakvih tragova o tome) nijedne poznate istorijske ličnosti sa imenom Demeja, druga pretpostavka je da ime „Demeja“ potiče od starogrčke reči *demos* koja znači „narod“, ali ovo ne deluje verovatno s obzirom na činjenicu da su ostala imena gotovo sigurno potekla od određenih stvarnih ili izmišljenih ličnosti (Vink 1986, 387).

<sup>30</sup> Vink smatra da „nije bez značaja to da je postojao istorijski Hermip koji je bio učenik izvesnog Filona“, a tu informaciju je pronašao u RE VIII.1, 853 (Vink 1986, 388). Međutim, u navedenom leksikonu se spominje čak osam ličnosti sa imenom Hermip, od kojih ni za jednu nemamo razloga da pretpostavimo da je model za Hjumovog Hermipa pre nego neka druga. Deluje krajnje nategnuto reći da je Hjum verovatno mislio upravo na Hermipa kog Vink izdvaja zbog toga što se učitelj tog Hermipa zvao Filon. Da u *Dijalozima* imamo bilo kakvih naznaka toga da je Hermip na neki način povezan sa Filonom, kao što je Pamfil sa Kleantom, onda bismo imali razloga da ozbiljno razmotrimo Vinkovu sugestiju, ali ovako ona deluje neosnovano. Čini mi se da bi bilo najbolje da priznamo da ne znamo odakle ili od koga tačno je Hjum pozajmio Hermipovo ime.

Ipak bi trebalo priznati da su sve rasprave koje se tiču etimologije i porekla imena likova iz *Dijaloga* u domenu spekulacije i da nemamo nikakvih konkretnih naznaka o tome zašto je Hjum odabrao baš ta imena za svoje likove osim činjenice da se divio pre svega Ciceronu ali i antičkim piscima uopšte. S obzirom na ono što znamo moguće je, kao što kaže Gaskin, „da je Hjum jednostavno odabrao imena većine svojih likova nasumično, ili zato što je slučajno primetio grupu imena zajedno kod jednog od svojih omiljenih klasičnih autora.“ (Gaskin 2008, xx) Gaskin kao primer navodi Lukijanove *Dijaloge kurtizana*, u kojima se na istoj stranici pojavljuju mladi čovek Pamfil<sup>31</sup>, vlasnik broda Filon i general Demeja (*ibid.*) Međutim, on ipak veruje, a u tom pogledu se slažem sa njim, da je mnogo verovatnije da je bar kada je reč o imenima Filona i Kleanta Hjum ova imena pozajmio od Cicerona inspirisan upravo njegovim dijalogom *O prirodi bogova*. S druge strane, ono što je lakše utvrditi a što je važnije za razumevanje *Dijaloga* jeste činjenica da je Hjum uzor za strukturu svog dijaloga pronašao u strukturi Ciceronovog dela, da je dinamika odnosa među likovima u *Dijalozima* bar u osnovnim crtama slična dinamici između Ciceronovih likova i da je Hjum svojim likovima dao uloge slične onima koje je Ciceron dao svojim, pri čemu Filonova uloga odgovara Kotinoj, Kleantova Balbovoj, Demejina Velejevoj i Ciceronova Pamfilovoj.<sup>32</sup> S obzirom na to, ako se ispostavi da je lakše uočiti šta je Ciceron svojim dijalogom želeo da poruči ili postigne, onda bi to mogao da bude putokaz za razumevanje Hjumovih *Dijaloga*. O ovome će u nastavku rada biti više reči.

Iako Hjum jeste modelovao *Dijaloge* po uzoru na Ciceronov dijalog, to ne može biti ceo odgovor na pitanje zašto njegovo delo ima tako neobičnu strukturu. Prvo, Hjum nije u potpunosti preuzeo strukturu Ciceronovog dijaloga, već bi pre moglo da se kaže da je bio inspirisan njome. Sam Ciceron, iako ne učestvuje u diskusiji između tri ličnosti koja je u tom delu predstavljena, ipak prisustvuje ovom razgovoru i narator je sopstvenog dela. Sa druge strane, sam Hjum se u *Dijalozima* ne pojavljuje nigde, a njegov narator je mladi i neiskusni Pamfil koji sadržaj diskusije prepričava svom prijatelju Hermipu. Za razliku od toga, u Ciceronovom dijalogu nema nijedne ličnosti kojoj bi Hermip odgovarao. Drugo, Hjum verovatno nije samo iz ljubavi prema antici i Ciceronu odlučio da svoj dijalog strukturira slično onome kako je Ciceron strukturirao svoj, već je imao i jake filozofske razloge za to, a pronalaženje tih razloga je upravo ono što je od velikog interpretativnog značaja. Čini mi se da je prethodno razmatranje o Pamfilovoj i Hermipovoj ulozi u *Dijalozima* krenulo u pravom smeru. S obzirom na to kako je strukturiran, Ciceronov dijalog je omogućio Ciceronu da se bar donekle distancira od gledišta koja su u njemu izložena, iako je poznato da je on bio akademski skeptik kao i Kota. Činjenica da on sam na kraju dijaloga kaže da mu Balbovo gledište izgleda istinitije od Kotinog unosi dodatnu zabunu u pogledu toga kakvo je zaista njegovo gledište o religiji. Hjum je, time što je sebe u potpunosti izostavio iz *Dijaloga* i time što je uveo likove Pamfila i Hermipa koji su sigurno manje iskusni i manje pouzdani filozofi od Cicerona, učinio tumačenje sopstvenog gledišta kao i celokupnih *Dijaloga* još težim.

### 2.3 O pisanju filozofskih dela u formi dijaloga

Pored toga što sadrži vrednosni sud o trojici učesnika u diskusiji o kojoj tek treba da čitamo i što nam otkriva interesantnu i kompleksnu strukturu spisa koji je pred nama, uvodni deo *Dijaloga* je

---

<sup>31</sup> Interesantno je primetiti da se u više Terencijevih komedija pojavljuju muške ličnosti sa imenom Pamfil i da su one uvek mladi ljudi, kao i ženske ličnosti sa imenom Pamfilija, pri čemu su one uvek mlade devojke. Izgleda moguće da je Hjum odabrao to ime upravo zato što se ono u antici dovodilo u vezi sa mladim ljudima uopšte.

<sup>32</sup> Na prvi pogled bi moglo da se kaže da u *O prirodi bogova* postoji čak i ličnost kojoj odgovara Hermip. Naime, Ciceron je svoj dijalog posvetio Brutu i na samom početku se njemu obraća (DND I.i.1), ali Brut nije lik u tom dijalogu na isti način na koji je to Hermip u Hjumovm *Dijalozima* jer o njegovim utiscima o razgovoru ili o učesnicima u razgovoru nismo obavesteni čak ni iz druge ruke. Iz tog razloga u nastavku tvrdim da u Ciceronovom dijalogu nijedna ličnost ne odgovara Hermipu.

neobičan i zbog svog sadržaja. Pamfil ga započinje obraćajući se Hermipu ali, umesto da se na početku nadoveže na ono o čemu je bilo reči u njihovim prethodnim pismima ili da kaže Hermipu šta je to što mu šalje uz sadašnje pismo, on u prvih nekoliko pasusa piše o pisanju filozofskih dela u formi dijaloga da bi se tek na kraju direktnije obratio svom prijatelju. Tih nekoliko pasusa više izgleda kao izvod iz nekog eseja na ovu temu nego kao deo pisma prijatelju, jer Pamfil u njima ne traži Hermipovo mišljenje a čak i ne deluje da izražava sopstveno gledište. I pored toga je moguće, kao što Sešns sugerise, da Pamfil u pismu govori o filozofskim dijalozima da bi objasnio Hermipu zašto mu izveštaj o razgovoru kojem je prisustvovao šalje baš u tom obliku (Sessions 2002, 33). Međutim, ukoliko je to slučaj, nije jasno zašto on u svom izlaganju govori o prednostima i manama pisanja *filozofskih dela* u formi dijaloga, a ne o tome iz kojih je razloga stvarni razgovor najbolje preneti u toj formi. Pamfil jeste pisac dijaloga ali ne kao filozofskog dela već kao izveštaja za svog prijatelja. Uz to, on u uvodnom delu nigde ne kaže Hermipu ništa poput „ovo su razlozi iz kojih ti detaljniji prikaz njihovog razgovora šaljem u formi dijaloga“. Zaista, bilo bi mnogo prirodnije da nam je sam Hjum kao autor *Dijaloga* rekao nešto o onome o čemu u uvodu govori Pamfil. Ciceron u uvodnom obraćanju u svom dijalogu, pored toga što najavljuje o kojoj temi će se voditi diskusija u nastavku, objašnjava i zašto on smatra da je toj temi dobro pristupiti koristeći „metod argumentovanja i za i protiv svih škola“ (DND I.v.12) i izlaže sažetu odbranu akademskog skepticizma. Međutim, on o tome govori sa izvesnim autoritetom kao zreo i iskusan filozof, dok Pamfilov uvodni govor u *Dijalozima* deluje neobično i zbog toga što u trenutku kada nam se on po prvi put obraća ne znamo ništa o njegovim filozofskim kompetencijama, dok kasnije saznajemo da je on veoma mlad i neiskusna kada je reč o filozofiji.

Pamfil započinje svoje izlaganje zapažanjem da je pisanje filozofskih dela u formi dijaloga bilo mnogo zastupljenije u antici nego u potonjim vremenima, kao i da oni filozofi koji su kasnije pokušavali da pišu dijaloge nisu bili mnogo uspešni u tome. Kao posebnu manu dijaloga on navodi to da oni mogu da nam „prenesu sliku učitelja i učenika“ (DNR 0.1, KS 127), odnosno, da mogu da poprime preterano didaktički ton. Pored toga, u dijalozima su „uređenost, sažetost i preciznost“ koji su karakteristični za filozofska dela kakva su, na primer, rasprave i traktati žrtvovani kako bi razgovor mogao da teče što prirodnije (*ibid.*). Ovo se postiže „time što se [u diskusiju] ubacuju raznovrsne teme i održava prikladna ravnoteža među govornicima“<sup>33</sup>, što za posledicu ima to da mnogo vremena biva utrošeno na „pripreme i prelaze“ (*ibid.*). Međutim, odmah nakon navođenja ovih nedostataka dijaloške forme, on navodi da postoje neke teme „kojima je pisanje dijaloga posebno prilagođeno“ i kod kojih je ono poželjnije od uobičajenih formi filozofskih izlaganja (DNR 0.2, KS 127). Takvo je, prvo, „svako učenje koje toliko očigledno, da gotovo da ne dopušta raspravljanje, ali istovremeno toliko važno, da se ne može previše često ponavljati“ (DNR 0.3, KS 127, Hjumov kurziv) i, drugo, „svako filozofsko pitanje koje je toliko nejasno i neizvesno da ljudski razum u pogledu njega ne može da dosegne čvrsto određenje“ (DNR 0.4, KS 128, Hjumov kurziv). Pamfil zatim uvodi temu narednih dvanaest delova *Dijaloga* tako što kaže da se „srećom, sve ove okolnosti mogu naći u predmetu prirodne religije.“ (DNR 0.5, KS 128) Ono što je u vezi sa ovom temom očigledno i važno jeste postojanje Boga, a ono što je nejasno i neizvesno su pitanja o božjoj prirodi. Kada je reč o tim pitanjima, Pamfil kaže da o njima još uvek nismo uspeli da donesemo nikakve utvrđene zaključke, ali da su ona toliko zanimljiva da ne možemo da obuzdamo svoju znatiželju u pogledu njih „iako ništa osim sumnje, neizvesnosti i protivrečnosti još uvek nije bilo rezultat naših najtačnijih istraživanja.“ (*ibid.*)

Ovde takođe izgleda kao da nam se ne obraća Pamfil već zapravo Hjum, zato što navedena rečenica više zvuči kao filozofska procena jednog problema od strane nekoga ko se tim problemom bavio nego kao zapažanje nekoga ko o tome tek stiže saznanja. S druge strane, ako to zaista jeste Pamfilovo

---

<sup>33</sup> Izgleda da je Hjumu bilo veoma stalo do toga da ravnoteža među govornicima bude bar donekle očuvana. U jednom pismu on kaže da treba da se izbegne „ta jeftina greška gde se protivniku ne dozvoljava da kaže ništa osim besmislica“ i da se na taj način postiže „da celina izgleda prirodnije i neusiljeno.“ (HL1, 154)

zapažanje, onda je veoma interesantno primetiti da pasus koji sledi nakon ove rečenice započinje rečima: „Ovo sam nedavno imao priliku da zapazim, dok sam provodio, kao i obično, deo leta sa Kleantom i prisustvovao njegovim razgovorima sa Filonom i Demejom [...]“ (DNR 0.6, KS 128) Pamfil ovde kaže da je gorenavedeno zapažanje usledilo *nakon* što je prisustvovao razgovorima između trojice filozofa. U Hjumovo vreme nije bilo neuobičajeno da filozofsko delo započne tako što autor tvrdi da na neka pitanja o kojima se već dugo raspravlja još uvek nije pružen zadovoljavajući odgovor. Zatim autor obično najavljuje da će baš on u delu koje je pred čitaocima pokušati da ukloni navedeni nedostatak. *Dijalozi* su u tom pogledu drugačiji. Iako Pamfil kaže da u bavljenju prirodnom teologijom „još uvek“ nismo došli ni do kakvih pouzdanih rezultata, on ovo ne ističe kao problem koji će u nastavku nastojati da reši, već to tvrđenje predstavlja kao zaključak do kog je došao tek pošto je prisustvovao razgovoru o kom ćemo čitati u nastavku. Dakle, izgleda kao da nam autor *Dijaloga* indirektno poručuje da njegovo istraživanje neće dati nikakve pozitivne rezultate.

Nezavisno od toga ko nam se u uvodu obraća, jasno je da smo mi kao čitaoci već na samom početku obavešteni o tome šta možemo a šta ne možemo da očekujemo od Hjumovih *Dijaloga*. Budući da „izlaganje sistema u okviru razgovora teško da deluje prirodno“ (DNR 0.1, KS 127), ne bi trebalo da očekujemo da ćemo u *Dijalozima* naći nekakav zaokruženi filozofski sistem. S druge strane, možemo da očekujemo da će delo pred nama pokušati da dočara stvarni razgovor u okviru kog se filozofska rasprava odvija „u prirodnom duhu dobrog društva“ što dalje znači da „možemo da očekujemo da će odnosi između učesnika u diskusiji biti od značaja, da će se raspravljati o većem broju problema, mada ne o svima njima onako temeljno kako bi možda trebalo, da će se namerno ciljati na to da bude izvesne ravnoteže među govornicima, da će neki pasusi funkcionisati kao pripreme i prelazi, da red, sažetost i preciznost neće biti glavna briga.“ (Vink 1986, 389) Dakle, ako u *Dijalozima* neka ličnost ne izvede svoje zaključivanje do kraja ili ako nije uvek konzistentna, ako pravi digresije ili nema spreman odgovor na neki argument ili kritiku, to treba da shvatimo kao sastavni deo dela napisanog u obliku dijaloga i kao nešto što je Hjum namerno i sa razlogom tako osmislio, a ne kao nedostatak teksta ili razlog za kritiku. Zbog toga je iznenađujuće da Brik, koji takođe zastupa ono što je Sešns nazvao dijaloškom interpretacijom *Dijaloga*, tvrdi da ni Filon ni Kleant ne bi mogli da budu Hjumovi zastupnici „jer je svaki od njih lošiji filozof od Hjuma, svaki povremeno izražava nehjumovska gledišta i nijedan od njih ne razvija dovoljno jasnu, dobro argumentovanu, konzistentnu poziciju.“ (Bricke 1975, 13) Tvrđenjem da i Filon i Kleant zastupaju gledišta koja su za Hjuma nekarakteristična ću se baviti kasnije, a ovde samo želim da ukažem na to da, zbog svega prethodno navedenog, činjenica da likovi u *Dijalozima* ne razvijaju sasvim jasne, dobro argumentovane i konzistentne pozicije ne može da bude argument za to da nijedna od njih ne bi mogla da zastupa Hjuma.

### 2.3.1 Zašto Hjum piše *Dijaloge* u formi dijaloga?

Hjum je očigledno mnogo razmišljao o prednostima i nedostacima dijaloške forme i, iako ovu formu nije koristio često, on ju je očigledno smatrao posebno pogodnom za pisanje o temama koje pripadaju filozofiji religije. Odeljak XI *Istraživanja o ljudskom razumu*, u kom se po prvi put razmatra argument o osmišljenosti, takođe je napisan u obliku dijaloga iako ostatak te knjige čine eseji. Zanimljivo je da ovaj odeljak, kao i *Dijalozi*, ima neobičnu strukturu. Hjum ga započinje navodeći da je nedavno razgovarao sa „jednim prijateljem koji voli skeptičke paradokse“, da su mu se principi tog prijatelja učinili neobičnim i da su delovali kao da imaju neke veze sa njegovim istraživanjem, pa je odlučio da ih „ovde prenese na osnovu svog pamćenja što tačnije može kako bi ih podneo sudu čitalaca.“ (EHU 11.1, SBN 132) On zatim objašnjava kako su njih dvojica na početku razgovora odlučili da „dramatizuju“ Epikurovu odbranu svojih principa pred atinskim narodom, pri čemu je Hjum zastupao atinski narod a njegov prijatelj je branio Epikurovu filozofiju kritikujući teleološki argument. Iako je struktura ovog

eseja jednostavnija od strukture *Dijaloga*, ipak možemo da uočimo neke sličnosti između njih. Ni ovde nismo u prilici da pratimo diskusiju direktno, već nam Hjum kaže da se ona vodila nedavno i da će nam je on što tačnije može prepričati na osnovu sećanja. Za razliku od *Dijaloga*, u odeljku XI *Istraživanja o ljudskom razumu* sam Hjum jeste učesnik u razgovoru, ali on u ovom delu pronalazi drugačiji način da se distancira od religioznih kritika o kojima piše. Naime, u okviru diskusije ni Hjum ni njegov prijatelj ne govore u svoje ime, već preuzimaju na sebe uloge atinskog naroda i Epikura, pri čemu je implicirano da njima te uloge pristaju. Od njih dvojice je Hjumov prijatelj onaj koji ima ulogu kritičara religije, dok se sam Hjum pobrinuo da nam već na samom početku dijaloga kaže da se on sa principima svog prijatelja nikako ne slaže (*ibid.*) Upadljivo je da u oba slučaja kada piše dijalog o religioznim temama Hjum postavlja situaciju tako da izgleda da ličnost koja kritikuje argument o osmišljenosti ne govori u njegovo ime ili da bar nije jasno da govori u njegovo ime. Zbog čega se on na taj način krije iza svojih likova u dijalozima?

Verujem da za to ima više razloga. Prvi i očigledan razlog je lična bezbednost. U Hjumovo vreme nije bilo moguće otvoreno izraziti mišljenje o religioznim temama zbog opasnosti od ekskomunikacije, verskog progona, lišavanja slobode ili nečeg još goreg.<sup>34</sup> U uvodu je već rečeno da Hjum nije bio dovoljno oprezan i da je zato tokom života trpeo različite posledice. Iako je počeo sve otvorenije da izražava svoju netrpeljivost prema religiji nakon što mu je propala kandidatura za mesto profesora u Edinburgu, on je ipak do kraja života zadržao jednu dozu opreza, koji se između ostalog ogledao u tome što je o najosetljivijim temama pisao ili u formi dijaloga ili tako što je na nekim mestima eksplicitno tvrdio ono što nije zaista mislio. Ovom drugom vrstom opreza ću se baviti u sledećem odeljku rada. Kada je reč o dijalogu iz *Istraživanja o ljudskom razumu*, očigledno je da Hjum nije uspeo, a sigurno to nije ni nameravao, da navede svoje čitaoce da veruju da kritika argumenta o osmišljenosti nije njegova. Međutim, on je tu kritiku *de facto* pripisao svom „prijatelju“ i eksplicitno je naveo da se on sa principima tog prijatelja ne slaže. Na taj način je postigao i to da njegovo razmišljanje svima bude jasno ali i to da može da se ogradi od izvesnih stavova koji bi na osnovu argumenata iznetih u tom odeljku mogli da mu se pripisu.<sup>35</sup> Pa ipak, ukoliko ovo objašnjava zašto je Hjum poglavlje knjige koju je objavio tokom života napisao u formi dijaloga, i dalje nije jasno zašto je to učinio i sa delom za koje je znao da će tek posthumno biti predstavljeno javnosti.

Hjum je u pismu koje je napisao deset dana pre svoje smrti Adamu Smitu rekao da je dao da se izradi još jedna kopija *Dijaloga* koju bi želeo da preda njemu na čuvanje, napominjući da time ne želi ni na šta da ga obaveže već da samo želi da i Smit ima jedan primerak radi sigurnosti (HL2, 334). Ovo takođe pokazuje koliko mu je bilo stalo da ovaj spis dospe do javnosti. Zanimljivo je da u istom pismu on kaže da, nakon što je ponovo pregledao *Dijaloge*, smatra da „ništa ne može biti opreznije i veštije napisano.“ (*ibid.*) To što Hjum kaže da su *Dijalozi* oprezno napisani sugerise da je bio svestan činjenice

---

<sup>34</sup> U Škotskoj je dvadesetogodišnji student Univerziteta u Edinburgu obešen zbog bogohuljenja 1697. godine. To je bilo poslednje zabeleženo pogubljenje zbog jeresi i drugih religioznih prestupa, ali je smrtna kazna za tu vrstu prestupa formalno ukinuta tek 1813. godine (Bailey i O'Brien 2014, 23). U kontinentalnoj Evropi je situacija bila još gora – De la Bar (François-Jean Lefebvre de la Barre) je zbog svetogrđa i bogohuljenja 1766. godine mučen i obezglavljen, a njegovo telo je zajedno sa Volterovim (Voltaire) *Filozofskim rečnikom (Dictionnaire philosophique)* spaljeno na lomači (Bailey i O'Brien 2014, 23). Hjum je za taj slučaj sigurno znao budući da ga spominje u jednom pismu (HL2, 85).

<sup>35</sup> Bejli i O'Brajen smatraju da je upravo ovo taktika koju je Hjum koristio u svim svojim spisima o religiji. Oni ističu da bi preterano kamufliranje autorovih gledišta unutar teksta dovelo do toga da mnogim čitaocima promakne prava poruka dela, ali da bi nedovoljno prikrivena gledišta bila u opasnosti od religioznog progona, te da su autori poput Hjuma ciljali na „takav nivo prikrivanja koji dozvoljava, i čak podstiče, promišljenog čitaoca da na osnovu teksta konstruiše moćne argumente protiv različitih religioznih verovanja, dok [taj nivo prikrivanja] istovremeno održava fasadu uverljive mogućnosti poricanja kako bi osujetio bilo kakve pretnje zakonskim sankcijama.“ (Bailey i O'Brien 2014, 34) Sa ovim se slaže i Klark koji kaže da je „Hjum nameravao samo da izbegne optužbe za bogohuljenje, ali ne da zaista sakrije svoja gledišta od bilo koga.“ (Clark 2013, 64)



da je njihov sadržaj sporan i da je vodio računa o tome da ga pažljivo uobličiti. U vezi sa tim, njegovo tvrđenje da su *Dijalozi* vešto napisani se verovatno ne odnosi samo na umetničku veštinu, već nam daje razlog da verujemo da je Hjum zapravo hteo da kaže da su *Dijalozi* lukavo i umešno napisani te da, ako u njima i ima nečeg problematičnog, onda to nije lako uočiti. Međutim, pravo pitanje je zašto je Hjum napisao *Dijaloge* sa oprezom kada je znao da će biti objavljeni tek nakon njegove smrti. On ih je verovatno prvobitno napisao obazrivo zato što je u to vreme imao nameru da ih za života objavi ali, pošto je ipak odlučio da to ne učini, nije jasno zašto u toku prepravljavanja nije pojasnio svoje poente, ma kako izazovne i sporne one bile. Nekoliko mogućih razloga za takvo postupanje deluje uverljivo. Prvi se tiče toga da je želeo da osigura da će *Dijalozi* zaista biti objavljeni i da je verovatno shvatio koliko bi to bilo teško ukoliko bi oni sadržali nedvosmisleno antireligiozne i antihrišćanske poruke. Možda bi njegov bratanac u svakom slučaju odlučio da ih objavi kako bi ispunio njegovu poslednju želju, ali Hjum verovatno nije želeo da izazove neprilike i da dovede u opasnost bilo koga od svojih prijatelja ili porodice.<sup>36</sup>

Drugo, mislim da Hjumova namera nikada nije ni bila da dâ gotove odgovore u *Dijalozima*. S jedne strane, znamo da je on ponovo prelazio *Dijaloge* malo pre svoje smrti i da je jedini pasus koji je te godine dodao najduži pasus u delu XII, u kojem Filon argumentuje da je rasprava između teista i ateista zapravo samo verbalna (Stewart 2000, 303). S druge strane, upravo je poslednji deo *Dijaloga* onaj koji stvara najveće interpretativne teškoće i koji onemogućava davanje jednostavnih odgovora na pitanja ko predstavlja Hjuma i kakva je poruka o religiji sadržana u ovom delu, pri čemu taj naknadno dodati pasus ništa od ovoga ne čini jasnijim. Konačna verzija teksta, koju je Hjum veoma želeo da objavi, takva je da omogućava da se uverljivo zastupa bar nekoliko različitih interpretacija, a tome doprinose upravo dijaloška forma dela i način na koji je Hjum postavio scenu i uredio odnose među likovima. Ovo za posledicu ima to da čitaoci različitih senzibiliteta i verskih opredeljenja mogu da se upuste u proučavanje Hjumovog teksta i da izvuku nešto iz njega. Iako je ton *Dijaloga* uglavnom očigledno nereligiozan ili čak antireligiozan, ipak je teško reći da Hjum u ovom delu otvoreno brani ateizam ili potpuni skepticizam kada je reč o religiji jer na nekim mestima pohvalno govori o istinskoj religiji i afirmiše izvesna religiozna tvrđenja. Da je, nasuprot tome, eksplicitno izveo neke negativne zaključke o religiji, bar u njegovo vreme bi mnogo manje ljudi uopšte uzelo *Dijaloge* u ruke. On na početku odeljka XI *Istraživanja o ljudskom razumu* jasno kaže da je razgovor koji je vodio sa prijateljem zapisuje „kako bi ga podneo sudu čitalaca“. U *Dijalozima* se Pamfil ne obraća čitaocima pa nema priliku da to kaže, ali verujem da je Hjumova želja ostala ista.

Prema anegdoti koju Adam Smit navodi u „Pismu Strahanu“ Hjum je, čitajući Lukijanove *Dijaloge mrtvih* tokom svoje bolesti, razmišljao o tome koji izgovor bi on mogao da ponudi Haronu kako ga ovaj ne bi odmah prevezao preko Stiksa i na kraju je smislio da bi mogao da kaže: „Imaj malo strpljenja, dobri Harone, *nastojao sam da otvorim oči javnosti*. Ako bih živeo još nekoliko godina, možda bih imao zadovoljstvo da vidim propast nekih od preovlađujućih sistema sujeverja.“ (HL2, 451, moj kurziv) Međutim, odmah zatim je šaljivo rekao da bi Haron tada izgubio strpljenje i odgovorio. „Ti vršljava bitango, to se neće dogoditi još mnogo vekova. Da li misliš da ću ti odobriti ostanak sa tako dugačkim rokom?“ (*ibid.*) Ova priča, osim što dočarava Hjumov humor, pokazuje da je on sebe video

---

<sup>36</sup> U Hjumovo vreme zbog objavljivanja dela neprimerene sadržine nisu stradali samo autori već i njihovi izdavači. On je ovo dobro znao jer je, pre nego što je povukao iz štampe svoje eseje o samoubistvu i besmrtnosti duše, Varburton zakonskim sankcijama pretio i njemu i njegovom izdavaču Endrju Mileru (Andrew Miller). Iako ne znamo iz kojih razloga je Strahan naposletku odlučio da on sam ne objavi *Dijaloge*, moguće je da je razmišljao o toj vrsti opasnosti. O tome da je Hjum bio svestan toga da bi *Dijalozi* mogli da dovedu u nepriliku njegove prijatelje svedoči i to što je, nakon što je u jednom pismu rekao Smitu da je njegovo ustručavanje da objavi *Dijaloge* bez osnova (HL2, 316), već u sledećem pismu kazao: „postao sam svestan toga da bi, i zbog prirode samog dela i zbog tvog položaja, možda bilo neprimereno požuriti sa objavljivanjem [*Dijaloga*]“ (HL2, 317), nakon čega je povukao svoj zahtev da Smit objavi ovo delo nakon njegove smrti. Zatim je pokušao da ubedi Strahana da objavi *Dijaloge*, ali mu je napomenuo da nije nužno da on svoje ime stavi na naslovnu stranu knjige.

kao nekoga ko se trudio da otvori oči javnosti kada je reč o religiji i ko se nadao da će religiozni zanos kod ljudi barem malo splasnuti, mada istovremeno nije verovao da je to u skorije vreme moguće. Jedan način da on sam tome doprinese jeste da u svojim delima ljudima ponudi materijal za razmišljanje, a dijaloška forma je za to izuzetno pogodna jer nam daje mogućnost da vidimo kako izgledaju argumenti i za i protiv nekog tvrdjenja kao i da se sa nekim likom složimo o nekom pitanju iako se možda u pogledu nekog drugog naša mišljenja razlilaze, pri čemu ova forma takođe čini da pojedina gledišta koja su u *Dijalozima* izložena deluju manje uvredljivo nego kada bi se naprosto tvrdila. Pritom je glavna prednost dijaloga, ako se pišu na način na koji je Hjum napisao *Dijaloge*, to što nam ne daju nikakva gotova rešenja ili odgovore već nas teraju na samostalno razmišljanje.

Konačno, iako pisanje dela u obliku dijaloga deluje kao pogodno sredstvo za to, verujem da Hjumova namera zapravo nije bila da sakrije svoj ateizam ili deizam ili teizam, jer takva gledišta nije ni zastupao, već da je pisanjem *Dijaloga* baš u tom obliku na suptilan način zastupao skepticizam u pogledu religije. Ovo bi objasnilo zbog čega je toliko teško pronaći bilo kakve određene odgovore u *Dijalozima*.

#### 2.4 Ironija i drugi metodi prikrivanja značenja

Pri interpretiranju *Dijaloga*, a naročito pri tumačenju onoga što u ovom delu govori Filon, važno je uočiti i Hjumovu upotrebu ironije. U vezi sa tim bi ipak trebalo da budemo krajnje pažljivi zato što ne možemo svaki interpretativni problem da rešimo tako što ćemo tvrditi da je neka ličnost ironična, ali ironiju ne smemo ni da zanemarimo jer bi to moglo da dovede do potpuno pogrešnog razumevanja onoga što je Hjum hteo da kaže. Pri tome dodatnu teškoću predstavlja činjenica da je ironija u Hjumovim delima najčešće, mada ne uvek, veoma suptilna i da lako možemo da je previdimo. Međutim, on je ironiju često koristio i ako smo uspeli da je prepoznamo u njegovim ranijim delima, onda ćemo je lakše uočiti u *Dijalozima*. Jedan od razloga iz kojih je Hjum često upotrebljavao ironiju u svojim delima svakako leži u tome što je on „živeo u vreme kada je ironija-satira bila dominantna književna forma“ i za njega je bilo prirodno da, ugledajući se na ljude poput Aleksandera Poupaa (Alexander Pope) i Džonatana Svifta (Jonathan Swift), usvoji ovu formu (Price 1965, 29). Međutim, ironija je kod Hjuma imala drugačiju metu nego kod ovih pisaca.

Ironija je, uopšteno govoreći, stilsko sredstvo kojim se govori suprotno od onoga što se zaista misli. U ironičnim rečenicama ili većim delovima teksta obično postoje dva nivoa značenja – površinsko ili bukvalno značenje i dublje ili nameravano i pravo značenje. Zbog toga je ironija, sasvim nezavisno od toga što je bila popularno književno sredstvo, bila posebno pogodna za Hjuma i on joj je često pribegavao upravo kada je pisao o politici ili o religiji. Ironija mu je omogućavala da na prikriven način izrazi ono što ne bi bilo razborito otvoreno reći. U skladu sa tim, na brojnim mestima u Hjumovim delima nailazimo na rečenice čije bukvalno značenje je veoma pobožno ili bar ima prihvatljive implikacije po religiju, ali čije je dublje značenje krajnje skeptičko i ima negativne posledice kada je reč o nekom religioznom učenju. Budući da takvih mesta kod Hjuma ima puno i da je nekada potrebno pročitati velike delove teksta ili čitav tekst da bi se ironija uočila, ovde ću navesti samo nekoliko upečatljivih primera.

Neke od njih sam prethodno već spomenula. U odeljku o nematerijalnosti duše u *Raspravi* Hjum bespoštedno kritikuje različite argumente kojima se podržava teza da duša nije materijalna da bi se na kraju tog odeljka osvrnuo na posledice njegove diskusije po religiju sledećim rečima:

„Postoji samo jedna prilika kada će filozofija smatrati da je neophodno pa čak i časno da pravda samu sebe, a to je kada može izgledati da je religija ma i najmanje uvređena; prava religije su joj jednako draga kao i njena sopstvena, i zapravo su ista. Stoga, ako bilo ko misli da su prethodni argumenti na bilo koji način opasni po religiju nadam se da će sledeće izvinjenje otkloniti njegove strahove.

Ne postoji osnova ni za kakav zaključak *a priori*, bilo o delovanjima ili o trajanju ma kog objekta [...] Ovo nije ništa istinitije o materiji nego o duhu [...] U oba slučaja su metafizički argumenti za besmrtnost duše jednako nekonkluzivni, i u oba slučaja su moralni argumenti kao i oni izvedeni iz analogije prirode jednako snažni i ubedljivi. Stoga, ako moja filozofija ne pridodaje ništa argumentima za religiju, onda bar imam zadovoljstvo da mislim da ništa od njih ni ne oduzima, već da sve ostaje tačno onakvo kakvo je i bilo.“ (T 1.4.5.35–36, SBN 250–251)

Slažem se sa Prajsom da „izvinjenje koje Hjum daje u tom poslednjem pasusu nikako ne bi otklonilo moje strahove da sam ja jedan *a priori* teolog osamnaestog veka“ (Price 1965, 28) Hjum ovde kaže da njegovi argumenti ništa ne oduzimaju od argumenata za religiju i da sve ostavljaju onakvim kakvo je bilo ali realna situacija je upravo obrnuta – njegovi argumenti ozbiljno podrivaju religiozne argumente za nematerijalnost duše i time dovode u pitanje i argumente za besmrtnost duše pa sasvim sigurno ništa ne ostavljaju onakvim kakvo je bilo. Osim toga, Hjum definitivno nije mislio da bi filozofi trebalo da se pravdaju pred teolozima zbog svojih zaključaka pa njegovo tvrđenje da je takvo pravdanje „časno“ jedino možemo da shvatimo kao ironično, a isto važi i za tvrđenje da ove dve nauke imaju ista prava. Uz to, Rasel ističe da su i Hjumove opaske o Spinozi u istom odeljku *Rasprave* „jasno prožete sarkazmom i ironijom.“ (Russell 2008, 73) Naime, Hjum Spinozu naziva „slavnim ateistom“ i tvrdi da iz njegove „grozne hipoteze“ o jedinstvu supstancije sledi da je „učenje o nematerijalnosti, jednostavnosti i nedeljivosti misleće supstancije istinski ateizam.“ (T 1.4.5.17–19, SBN 240–241) Međutim, svakome ko ume da čita između redova bi trebalo da bude jasno da on ovde zauzima neprijateljski stav prema Spinozi samo zbog toga što sam kritikuje učenje o nematerijalnosti duše.

Jedno mesto na kom je Hjumova ironija poprilično očigledna jeste njegov esej o čudima. On na samom početku tog eseja ukazuje na značaj ljudskog svedočanstva govoreći da „nijedna vrsta zaključivanja nije uobičajenija, korisnija pa čak ni neophodnija za ljudski život od one koja potiče od svedočanstva ljudi i izveštaja očevidaca i posmatrača“ kao i da naša uverenost u bilo koji argument te vrste potiče „od našeg opažanja *istinitosti ljudskog svedočanstva* i uobičajenog podudaranja činjenica sa izveštajima svedoka.“ (EHU 10.5, SBN 111–112, moj kurziv) Međutim, iako ovde izgleda da Hjum smatra da je ljudsko svedočanstvo veoma pouzdan vodič ka saznavanju istine o nekom događaju, on u drugom delu eseja kao jedan od razloga koji umanjuju autoritet čuda navodi činjenicu da najviše priča o čudima i natprirodnim događajima nalazimo „kod neukih i varvarskih naroda“ i da su mnoge takve priče potekle od naših primitivnijih predaka (EHU 10.20, SBN 119). Ubrzo zatim on navodi da „nije čudno to što *ljudi u svim vremenima lažu*“ (EHU 10.21, SBN 119, moj kurziv), da bi na kraju eseja zaključio da „nijedno ljudsko svedočanstvo ne može da ima takvu snagu da dokaže neko čudo, i da od njega napravi odgovarajuću osnovu za bilo koji takav sistem religije.“ (EHU 10.35, SBN 127) Dakle, iako isprva deluje da Hjum uopšte ne dovodi u pitanje verodostojnost ljudskog svedočanstva, kasnije se ispostavlja da su njegova početna tvrđenja bila duboko ironična. U ovom slučaju je to i nedvosmisleno jasno zato što Hjum eksplicitno tvrdi da je činjenica da su ljudi oduvek lagali i da *nijedan* ljudski izveštaj ne može da dokaže da se dogodilo čudo. Međutim, njegova ironija je najočiglednija na samom kraju ovog eseja gde prvo kaže:

„Ja sam veoma zadovoljan metodom zaključivanja koji je ovde upotrebljen, jer mislim da može da posluži da zbuni te opasne prijatelje ili prerusene neprijatelje *hrišćanske religije*, koji su preduzeli da je brane pomoću principa ljudske prirode. Naša presveta religija je zasnovana na *veri*, a ne na razumu, i najsigurniji način da se ona izloži napadima je da se stavi na takvu probu kakvu nije namenjena da izdrži.“ (EHU 10.40, SBN 129)

Ubrzo nakon toga u poslednje dve rečenice ovog eseja Hjum iznosi slična tvrđenja:

„Tako da nakon svega možemo da zaključimo da *hrišćansku religiju* nisu samo u početku pratila čuda, već da čak ni u današnje vreme u nju nijedna razumna osoba ne može da veruje bez jednog [čuda]. Puki razum je nedovoljan da nas uveri u njenu istinitost; i koga god *vera* pokreće da je prihvati, svestan je

kontinuiranog čuda u samom sebi, koje podriva sve principe njegovog razuma i daje mu odlučnost da veruje u ono što je najviše suprotstavljeno običaju i iskustvu.“ (EHU 10.41, SBN 130–131)

Ukoliko bismo ove pasuse shvatili bukvalno, onda bismo imali razloga da Hjumu pripišemo neku verziju fideizma. Međutim, jasno je da ne bi trebalo tako da ih shvatimo. Znamo da je Hjum još u *Raspravi* uspostavio nauku o ljudskoj prirodi koja se u svojim objašnjenjima poziva upravo na principe ljudske prirode te stoga činjenica da hrišćanska religija ne može uspešno da se brani pomoću tih principa i da nije zasnovana na razumu za njega znači da ona zapravo nema nikakvih osnova. Njegovo tvrđenje da je hrišćanska religija zasnovana na veri ne bi trebalo da shvatimo kao izraz njegove pobožnosti, već pre kao prikrivanje nereligioznosti koja je inače veoma uočljiva u eseju o čudima. On je krajnje ironičan i čak pomalo sarkastičan kada kaže da je potrebno čudo da bi neka razumna osoba mogla da poveruje u hrišćansku religiju. Pored toga, on navodi da je na veri zasnovano prihvatanje hrišćanstva ne samo protivno svim principima zdravog razuma, već takođe i suprotstavljeno običaju i iskustvu. Na osnovu ovoga bi trebalo da bude jasno da to nikako ne može da bude put koji bi Hjum odabrao budući da na drugom mestu u *Istraživanju o ljudskom razumu* on tvrdi da je običaj<sup>37</sup> „veliki vodič ljudskog života“ (EHU 5.6, SBN 44).

Osim toga, Hjum ni na jednom mestu u svojim delima ne argumentuje u prilog fideizmu, već se na veru poziva samo onda kada želi da zamaskira svoje antireligiozne stavove. Prethodno sam navela da na još jedan primer takvog postupanja nailazimo u eseju „O besmrtnosti duše“, koji započinje primedbama da „izgleda teško pukom svetlošću razuma dokazati besmrtnost duše“ i da je „jevanđelje i samo jevanđelje ono što je život i besmrtnost iznelo na videlo“ (IS 190), a završava tvrđenjem da čovečanstvo mnogo duguje božanskom otkrovenju „budući da nalazimo da nijedno drugo sredstvo ne bi moglo da utvrdi ovu veliku i važnu istinu.“ (IS 197) Međutim, Hjumova poenta u samom eseju uopšte nije da pokaže da rešenje pitanja o besmrtnosti duše pripada domenu vere, već da ukaže na to da brojni argumenti pre govore u prilog smrtnosti nego besmrtnosti duše. Smatram da je razumevanje ove vrste hjumovske ironije ključ za razumevanje Filonovog tvrđenja sa kraja *Dijaloga* da je „biti filozofski skeptik, za učenog čoveka, prvi i najvažniji korak kako bi postao dobar verujući hrišćanin.“ (DNR 12.33, KS 228) Ova njegova izjava je slična navedenim Hjumovim izrazima pobožnosti po tome što dolazi iznenada i što nije sasvim jasno odakle potiče budući da prethodno ništa nije nagoveštavalo da Filon zastupa skeptički fideizam isto kao što ni u Hjumovim delima nije bilo naznaka toga da je on fideista bilo koje vrste. U nastavku ću tvrditi da je Filon na ovom mestu ironičan na sličan način na koji je Hjum na prethodno navedenim mestima ironičan.

Veoma slično Hjumovom zagovaranju fideizma jeste i njegovo prihvatanje argumenta o osmišljenosti u brojnim svojim delima. U *Raspravi* Hjum kaže da „uređenost sveta dokazuje [da postoji] jedan svemoćni um, to jest, jedan um čija volja je *konstantno praćena* poslušnošću svakog stvorenja i bića.“ (T 1.3.14.12 nap. 30, SBN 633, Hjumov kurziv) U *Pismu jednog gospodina* on tvrdi: „Gde god vidim uređenost, na osnovu iskustva zaključujem, da je tamo, *tamo* je bilo osmišljenosti i izuma. [...] [I]sti princip me obavezuje da izvedem jednog beskonačno savršenog arhitektu, na osnovu beskonačnog umeća i majstorstva koje je prikazano u celokupnom tkanju sveta.“ (LG 158, Hjumov kurziv) Konačno, i na samom početku *Prirodne istorije religije* deluje da Hjum izražava svoje odobravanje argumenta o osmišljenosti kada tvrdi da „[č]itav okvir prirode nagoveštava jednog inteligentnog tvorca“ (NHR0.1, 33). Međutim, odeljak XI *Istraživanja o ljudskom razumu* i *Dijalozi o prirodnoj religiji* nedvosmisleno pokazuju da je Hjum ovaj argument smatrao veoma problematičnim i da nije prihvatao gotovo nijedan zaključak do kog se uz pomoć njega dolazi. Primera radi, on sigurno nije verovao da pomoću argumenta o osmišljenosti možemo da dokažemo postojanje svemoćnog uma i beskonačno savršenog tvorca iako

---

<sup>37</sup> Reč „običaj (*custom*)“ je u Hjumovoj filozofiji tehnički termin sinoniman sa rečju „navika (*habit*)“, koji služi za označavanje onog principa ljudske prirode koji je odgovoran za naše uzročno-posledično zaključivanje.

upravo ove zaključke spominje u navedenim citatima. Stoga bismo u svetlu ovih drugih spisa gorenavedena Hjumova tvrđenja mogli da shvatimo kao ironična.<sup>38</sup> Svakako deluje da je bar sa dozom podsmeha naglasio reči „konstantno praćena“ i „tamo“. Sa druge strane, ironija možda i nije nabolji naziv za ono što Hjum ovde radi. On na navedenim mestima zaista govori suprotno od onoga što stvarno misli, ali ironiju možemo da uočimo tek kada se upoznamo sa većim brojem njegovih dela. Međutim, ove rečenice i u samim delima u kojima se javljaju imaju važnu funkciju, one ublažavaju antireligiozne tonove tih dela time što eksplicitno tvrde nešto prilično religiozno.

Uopšteno govoreći, mislim da je Fiser u pravu kada kaže da bi, „iako je Hjum neporecivo ironičan u mnogim svojim spisima, možda bilo tačnije da na njegove neiskrene nagoveštaje referiramo drugim imenom.“ (Fieser 1995, 87) On predlaže opštiji termin „prikriivanje (*concealment*)“<sup>39</sup> i podseća da je to izraz koji i sam Hjum koristi kada u *Raspravi* govori o metodu indirektno kritike (*ibid.*). Na tom mestu Hjum kaže da „[s]vako zna da postoji jedan posredan način nagoveštavanja pohvale ili pokude, koji je mnogo manje neprijatan nego otvoreno laskanje ili osuda“ i dodaje da „čovjek koji me šiba prikriivenim udarcima satire ne izaziva moje negodovanje u takvom stepenu kao kada bi mi izričito rekao da sam budala ili zamlata, iako ga ja jednako dobro razumem kao da mi je to tako rekao.“ (T 1.3.13.13, SBN 150–151) Tako na nekim mestima Hjum nije ironičan već ukazuje na životnu ironiju, kao kada kaže „Šta je tako čisto kao neke od moralnih pouka koje su uključene u neke teološke sisteme? Šta je tako iskvareno kao neke od praksi do kojih ovi sistemi dovode?“ (NHR 15.11) Drugačija tehnika prikriivanja, koja se bar u prvom pokušaju nije pokazala naročito uspešnom, jeste zamena uloga kakvu imamo u *Istraživanju o ljudskom razumu* gde je Hjumov prijatelj taj koji glumeći Epikura kritikuje argument o osmišljenosti. Povrh toga, *Prirodna istorija religije* predstavlja slučaj gde, iako je samo delo posvećeno utvrđivanju porekla religije i Hjum se tom temom u njemu zaista i bavi, postoji i prikriivena namera da se kritikuje hrišćanska religija. Na sličan način bi mogla da se shvati i Hjumova *Istorija Engleske*, mada verujem da je kritika hrišćanstva u ovom delu više nusproizvod bavljenja istorijom nego rezultat svesne namere autora.

Kada je reč o *Dijalogima*, ironija u ovom spisu svakako najveću ulogu igra u delu XII, ali je u manjoj meri prisutna i u ostalim delovima. Hjum kao autor je nesumnjivo ironičan kada u delu I daje Demeji da kaže da je potrebno ukrotiti dečje umove „do prikladne pokornosti i nesigurnosti“ pre nego što im se dozvoli pristup najvećim misterijama religije, kao i da tek tada više nema bojazni da će ih filozofija navesti da odbace „najutvrđenija učenja i mišljenja.“ (DNR 1.2, KS 131) Sam Demeja na tom mestu nije ironičan, ali Filon svakako jeste kada mu na to odgovara da je njegovo nastojanje da umove svoje dece začini ranom pobožnošću „svakako veoma razumno, i ništa više od onoga što je neophodno

---

<sup>38</sup> Mosner pokazuje da na sličan način sa naknadnim znanjem možemo da protumačimo kao ironična i ona mesta u *Raspravi* na kojima Hjum spominje čuda (Mosner 1978, 655). Hjum na jednom mestu kaže da „čovjek, kome sećanje pruža žive slike *Crvenog mora, i pustinje, i Jerusalima, i Galileje*, nikada ne može da posumnja ni u jedan čudesni događaj o kojem pripovedaju *Mojsije ili Jevanđelisti*.“ (T 1.3.9.9, SBN 111, Hjumov kurziv), dok na drugom mestu tvrdi da je prirodan „svaki događaj koji se ikada desio u svetu, *osim onih čuda na kojima je naša religija zasnovana*.“ (T 3.1.2.7, SBN 474, Hjumov kurziv) Da je Hjum svoja razmatranja o čudima objavio u *Raspravi*, ironija bi na ovim mestima bila očigledna ali, pošto nije, tek nakon čitanja njegovog eseja „O čudima“ u *Istraživanju o ljudskom razumu* i nakon otkrića da je materijal iz tog eseja trebalo da bude objavljen još u *Raspravi* uviđamo da on na ovim mestima nikako ne može da misli ono što kaže.

<sup>39</sup> Berman je predložio „teološko laganje (*theological lying*)“ kao opšti termin za različite načine prikriivanja nereligioznih i antireligioznih gledišta i pokazao je da su, pored Hjuma, glavni britanski deisti Kolins, Toland i Tindal takođe pribegavali ovoj praksi u svojim spisima (Berman 1987). Pored eksplicitnog potvrđivanja određenih hrišćanskih učenja poput onih o božjem savršenstvu, besmrtnosti duše ili o čudesnim događajima, što je vrsta teološkog laganja koju Hartl naziva „strategijom pobožnog hrišćanina“ (Hartl 2020, 194), Berman smatra da teološko laganje ponekad uključuje i tvrđenje da ateizam ili iskreni ateisti uopšte ne postoje (Berman 1983), a to Hartl naziva „strategijom poricanja ateizma“ (Hartl 2020, 194). Sadašnji odeljak ovog rada se je posvećen prvoj od ove dve strategije kod Hjuma, a o drugoj će biti više reči u odeljku o Hjumovoj istinskoj religiji u nastavku.

u ovom bezbožnom i nereligioznom svetu.“ (*ibid.*) Potom u odeljcima V i VI Filon pre upotrebljava *humor* nego ironiju kada iznosi različite alternativne hipoteze koje su jednako dobro podržane svedočanstvom kao i Kleantova hipoteza da je svet rezultat božjeg inteligentnog osmišljavanja. On prvo navodi da je svet možda „bio samo prvi, grubi pokušaj kakvog nedoraslog božanstva koje ga je zatim napustilo postićeno zbog svog jadnog ostvarenja“, zatim da je svet „delo nekog zavisnog, inferiornog božanstva, i predmet podsmeha moćnijih bogova“ ili da je svet „pak delo starosti i iznemoglosti kakvog prestarelog božanstva, i od njegove smrti se stalno upušta u pustolovine, koristeći prvi podsticaj i delatnu snagu koju je od njega primio.“ (DNR 5.12, KS 168–169) Filon ovde ne govori suprotno od onoga što misli, već njegovi komični predlozi imaju funkciju da umanje razumnost Kleantove hipoteze.<sup>40</sup> Pored ironije i humora u *Dijalozima* ima i mnogo drugih tehnika prikriivanja o kojima je u ovom poglavlju bilo reči. Dijaloška forma ovog dela i činjenica da Hjum nigde u njemu ne govori u svoje ime, zatim postavka i struktura *Dijaloga* kao i uloge koje su dodeljene Pamfilu i Hermipu i na kraju dramski zaplet koji kulminira u Demejinom odlasku i Filonovom preokretu – sve to doprinosi prikriivanju Hjumovih namera i ciljeva u ovom delu.

---

<sup>40</sup> Detaljniji prikaz i razmatranje ovog mesta ali i drugih komičnih elemenata u *Dijalozima* se može naći u White 1988.

### 3. HJUMOV ZASTUPNIK U *DIJALOZIMA*

Činjenica da je Hjum u *Dijalozima* koristio različite tehnike prikrivanja i da je odabrao da ovo delo napiše u formi dijaloga koja, ako se dijalog piše realistički odnosno tako da imitira stvarni razgovor, takođe predstavlja jedan obuhvatan metod prikrivanja prirodno navodi na postavljanje pitanja o njegovom zastupniku u *Dijalozima*. Međutim, potrebno je precizirati o čemu se zapravo pitamo kada postavljamo pitanje ko predstavlja Hjuma u *Dijalozima*. S jedne strane, ovo pitanje je možda najprirodnije shvatiti kao „ko jedini govori u njegovo ime?“ ali ubrzo postaje jasno da nema smisla postaviti takvo pitanje u vezi sa Hjumovim dijalogom. Kada bismo tražili odgovor na ovo pitanje, onda bismo očekivali „da pronađemo neke likove u knjizi koji jednostavno uopšte ne odražavaju autorova gledišta.“ (O'Connor 2001, 214) Primera radi, to je lako učiniti u slučaju Barklijevih *Tri dijaloga između Hilasa i Filonusa*, gde branilac materijalizma Hilas očigledno ima ulogu da zastupa gledišta suprotna od onih koja sam Barkli zastupa sve dok ne bude primoran da prizna poraz i potvrdi da je Filonus, za kojeg je nedvosmisleno jasno da je Barklijev zastupnik u tom dijalogu, odneo pobedu u diskusiji. U Hjumovom dijalogu ipak nema nijedne ličnosti za koju bismo sa sigurnošću mogli da kažemo da nikada ne izlaže njegova gledišta. Kada je reč o Pamfilu, u prethodnom poglavlju je već rečeno da izgleda da on u svom uvodnom obraćanju na nekim mestima govori umesto Hjuma, a u nastavku ćemo videti da je čak i Hermipove karakterizacije glavnih likova o kojima nas obaveštava Pamfil moguće pripisati Hjumumu. Pored toga, za Kleanta, Filona i Demeju je još jednostavnije utvrditi da barem ponekad izražavaju autorova gledišta jer sva trojica na nekim mestima iznose tvrđenja koja je Hjum branio u svojim ranijim delima.<sup>41</sup> Stoga je pitanje koji lik zastupa Hjuma u *Dijalozima* najbolje tumačiti kao pitanje o tome ko *uglavnom* govori umesto Hjuma ili ko je njegov *primarni* zastupnik, pritom imajući u vidu da ta ličnost nije njegov jedini i isključivi zastupnik.

Od ukupno pet likova koji se na bilo koji način pojavljuju u *Dijalozima* trojica su učesnici u filozofskoj diskusiji i izgleda da bi najpre među njima trebalo da tražimo Hjumovog zastupnika. Koliko je meni poznato niko nikada nije branio tezu da Demeja predstavlja Hjuma i za to postoje dobri razlozi. Demeja „ispoveda čvrsto verovanje u Boga standardnog teizma i insistira na tome da ovo verovanje može da bude dokazano u najstrožem smislu“ a obe ove činjenice „su dovoljne da ga eliminišu iz naših razmatranja o tome ko je Hjumov glas u *Dijalozima*.“ (O'Connor 2001, 215) Demeja se u više prilika poziva na crkvene autoritete i protivi se svakom pokušaju da se na temelju iskustva donesu bilo kakvi zaključci o božjoj prirodi. Nasuprot tome, on brani „onaj jednostavan i uzvišen argument *a priori*“ (DNR 9.1, KS 188), odnosno, jednu verziju kosmološkog argumenta za postojanje Boga veoma sličnu onoj koju je Klark branio a koju je Hjum još u *Raspravi* napadao. Ovo Demeju očigledno čini lošim kandidatom za Hjumovog glavnog predstavnika, ali treba istaći da to nikako ne znači da on nije važan lik u *Dijalozima* iz drugih razloga.<sup>42</sup> Međutim, eliminacija Demeje Kleanta i Filona svakako čini glavnim kandidatima za Hjumovog zastupnika.

---

<sup>41</sup> Na primer, Kleant očigledno izlaže gledišta sa kojima bi se Hjum složio kada kritikuje radikalni skepticizam u delu I *Dijaloga* (DNR 1.6–1.7, KS 132–133) kao i kada kritikuje kosmološki argument za postojanje Boga u delu IX (DNR 9.5–9.9, KS 189–191). Filon nesumnjivo zastupa Hjumova gledišta na onim mestima na kojima ponavlja kritike argumenta o osmišljenosti koje možemo da nađemo i u *Istraživanju o ljudskom razumu* (na primer DNR 2.24, KS 149; DNR 5.5, KS 166). Demeja je saglasan sa Hjumom na mestu na kojem kritikuje ljudsku sklonost ka antropomorfizaciji Boga (DNR 4.2, KS 158–159).

<sup>42</sup> Demeja je u prošlosti najčešće bio ignorisan ili smatran potpuno nevažnim likom, ali u poslednjih nekoliko decenija je primetan ozbiljan porast interesovanja za njegovu ulogu u *Dijalozima*. Tako, na primer, Stouv (Stove 1978), Štal (Stahl 1984) i Daj (Dye 1989) kritički razmatraju Demejine argumente u delu IX *Dijaloga*, Vink (1986) i Daj (1992) ukazuju na značaj Demejinog odlaska na kraju dela XI za nastavak diskusije između Kleanta i Filona u delu XII, dok Olševski tvrdi da čak i pre svog iznenadnog odlaska „Demeja ima ključnu i centralnu ulogu u dramskoj triangulaciji koja daje impetus [Hjumovom] dijalogu.“ (Olsewsky 2003, 474–75)

Većina autora u današnje vreme smatra da je Filon očigledan izbor između njih dvojice ili se opredeljuje za treće interpretativno rešenje o kojem ću govoriti u nastavku. Međutim, pre Kemp Smitove analize *Dijaloga* iz 1935. godine preovlađujuće gledište je bilo da Kleant zastupa Hjuma ili da je Kleant pobednik u debati koja se vodi u *Dijalozima*.<sup>43</sup> Međutim, čak i nakon što je Kemp Smit ponudio svoju uticajnu interpretaciju prema kojoj „Filon, od početka do kraja, predstavlja Hjuma“ dok „Kleant može da se posmatra kao Hjumov zastupnik samo u onim pasusima u kojima se eksplicitno slaže sa Filonom“ (Kemp Smith 1947, 59), ima autora koji nastoje da pomire Kleanta i Filona i da ukažu na srodnost nekih Kleantovih i Hjumovih gledišta o religiji.<sup>44</sup> Pored toga, a što je možda iznenađujuće s obzirom na činjenicu da su Pamfil i Hermip sporedni likovi u *Dijalozima*, Viend argumentuje da je Pamfil zapravo Hjumov zastupnik u ovom delu zbog toga što je on narator *Dijaloga* koji nas najpre upoznaje sa likovima a potom i daje konačni sud o njihovim argumentima (Wieand 1985, 33–35). Ovo nije jedini takav predlog – šezdeset godina ranije Hendel je tvrdio da „autora [*Dijaloga*] možemo da poistovetimo samo sa Pamfilom koji ove razgovore zapisuje na osnovu sećanja“, kao i da „Pamfil jeste Hjum, koji dramatizuje sopstvene mladalačke rasprave koje su ga nekada navele na tako značajna otkrića u pogledu ljudskog znanja i čovekove prirode.“<sup>45</sup> (Hendel 1925, 306–307) Zbog toga što Pamfil u *Dijalozima* veoma retko govori i u tim prilikama uglavnom izražava svoje slaganje sa Kleantom, kao i s obzirom na to da se njegove primedbe često koriste kao svedočanstvo u prilog gledištu da Kleant govori umesto Hjuma, o predlozima da Kleant i Pamfil zastupaju Hjuma ću govoriti kao o jednoj obuhvatnoj interpretativnoj hipotezi.

S druge strane, pitanje o Hjumovom zastupniku u *Dijalozima* možemo da razumemo i kao pitanje o tome da li Hjum uopšte ima svog zastupnika u ovom delu. Njegova upotreba raznovrsnih tehnika prikrivanja bi prilično uverljivo mogla da se objasni time da je želeo da oteža pronalaženje svog predstavnika u *Dijalozima* iz razloga koji se tiču bezbednosti kao i iz drugih razloga koje sam navela kao moguća objašnjenja činjenice da je Hjum odabrao da napiše dijalog o religiji. Međutim, takođe je moguće i da su *Dijalozi* napisani na tako neobičan način upravo zbog toga što Hjum nije hteo da upotrebi samo jedan glas kako bi izrazio svoje gledište o religiji ili zato što njegov primarni cilj nije ni bio da u ovom

---

<sup>43</sup> Istorija interpretiranja *Dijaloga* je nešto složenija nego što sam ja to ovde predstavila. Prvi kritičari *Dijaloga* s kraja 18. veka su bili gotovo jednoglasni u pogledu toga da Filon zastupa Hjuma u ovom delu. Tako prvi recenzent *Dijaloga* Vilijam Rouz navodi da su „Hjumova sopstvena osećanja izražena u karakteru bezbrižnog skeptika Filona“ (Fieser 2001b, 213), potom jedan anonimni recenzent *Londonskog pregleda* kaže da je Filon „heroj dijaloga“ i eksplicitno tvrdi da je on zapravo „sam Hjum“ (Fieser 2001b, 235), a Džozef Pristli (Joseph Priestley) kaže da Filon „očigledno izražava autorova osećanja.“ (Fieser 2001b, 264) Ovde sam navela nekoliko upečatljivih primera, a sličnih tvrđenja ima i u drugim ranim kritičkim osvrtima na *Dijaloge*, videti Fieser 2001b, 193–276. Međutim, u 19. i u prvoj polovini 20. veka je bilo više autora koji su Hjuma poistovećivali sa Kleantom. Hjumov rani biograf Barton (John Hill Burton), na primer, piše da Hjum prema Kleantu „pokazuje najviše naklonosti, i gotovo da izjavljuje da su učenja koja izlaže Kleant njegova sopstvena“ (Burton 1846a, 329). Dugal Stjuart (Dugald Stewart) tvrdi da „uvek moramo imati na umu da je Kleant heroj *Dijaloga* i da njega treba smatrati likom koji izražava stvarna gledišta gospodina Hjuma“ (citirano prema Kemp Smith 1947, 58nap2), a nekoliko godina pre objavljivanja Kemp Smitovog izdanja *Dijaloga* Leng kaže „da je Kleant u *Dijalozima* Hjum koji pokušava da posreduje između dogmatizma i skepticizma.“ (Laing 1932, 179)

<sup>44</sup> Iako, koliko je meni poznato, nakon Kemp Smitove analize niko nije tvrdio da Kleant od početka do kraja predstavlja Hjuma, Kleant je u novijoj literaturi na druge načine na mala vrata vraćen kao predstavnik bar nekih Hjumovih gledišta u *Dijalozima*. Harvard je, na primer, tvrdio da i Filon i Kleant zastupaju Hjuma na različitim mestima u *Dijalozima* (Harvard 1975). Zatim, ima nekoliko autora koji, iako se ne izjašnjavaju o tome ko je Hjumov zastupnik u *Dijalozima* ili prihvataju da to jeste Filon, smatraju da Hjum (tj. Filon) na kraju *Dijaloga* prihvata takozvani Kleantov neregularni argument o osmišljenosti, odnosno, da potvrđuje da imamo prirodnu sklonost da verujemo u Boga iako za to verovanje nemamo racionalnih osnova. Takvo gledište se, sa izvesnim razlikama, može naći u Logan 1992, Costelloe 2004, Lorkowski 2014; 2016 i Fogelin 2017 i o njemu ću detaljnije govoriti u nastavku. Pored toga, Blek i Gresis (Black i Gressis 2017) tvrde da i Filon i Kleant ispovedaju istinsku religiju i da se ta vrsta religije može pripisati Hjumju.

<sup>45</sup> Pre Hendela i Vienda je još nekoliko autora tvrdilo da Pamfil predstavlja Hjuma bar utoliko što je njegov konačni sud o argumentima trojice sagovornika takođe i Hjumov sud. Reference i citate videti u Kemp Smith 1947, 58–59.



delu izrazi svoje lično religiozno stanovište. U poslednjih pola veka sve više autora je nakonjeno ovoj drugoj mogućnosti i ti autori brane drugu interpretativnu hipotezu o Hjumovom predstavniku prema kojoj *niko naročit* ne zastupa Hjumova gledišta u *Dijalozima*. Ova teza bi mogla da se protumači i kao tvrđenje da više od jedne ličnosti zastupa Hjuma i kao tvrđenje da ga nijedna ličnost ne zastupa, ali čini mi se da je nezavisno od pojedinačnih formulacija glavna poenta zastupnika ove vrste interpretacije da, kako je Fogelin to formulisao, „čitava dijalektička struktura *Dijaloga* govori umesto Hjuma.“ (Fogelin 2017, 101) Dva alternativna čitanja navedene teze mogu i da se kombinuju tako što će se tvrditi da, iako gotovo svi likovi u *Dijalozima* ponekad zastupaju Hjumova gledišta, ipak nijedan od njih to ne čini konzistentno zbog čega tek Hjumovo delo *u celini*, ako se ispravno razume, otkriva njegovo istinsko stanovište. Ukoliko imamo ovo na umu, nije neobično to što autori koji se zalažu za dijalošku interpretaciju *Dijaloga* često brane ovu hipotezu o Hjumovom zastupniku. Tako Bricke tvrdi da se fundamentalna greška prilikom tumačenja *Dijaloga*, koja vodi brojnim drugim propustima, sastoji u pretpostavljanju da je jedan lik Hjumov primarni zastupnik u ovom delu (Bricke 1975, 3). On ističe da je Filon u *Dijalozima* nedosledan i tvrdi da „[a]ko pretpostavimo da Filon govori umesto Hjuma, onda postaje imperativ da objasnimo njegove očigledne nedoslednosti“, ali da „ako ovo ne pretpostavimo, onda možemo da dozvolimo da je Filon, bar ponekad, nedosledan [... i] možemo nepristrasno da obratimo pažnju na raznovrsne stvari koje Filon tvrdi.“ (Bricke 1975, 5) Foley brani isto gledište i tvrdi da bi trebalo da odbacimo pitanje o Hjumovom zastupniku zato što su likovi u *Dijalozima* poprilično nedosledni te da jedini način na koji Hjuma možemo da shvatimo kao doslednog jeste da ga ne identifikujemo ni sa jednim od njih (Foley 2006, 84). Klark uz ove razloge dodaje i da je Hjum „bio majstor u pisanju rasprava i eseja sa jedinstvenim glasom i da je veoma brinuo o književnoj formi i retoričkoj strategiji“ zbog čega „sama činjenica da je odabrao dijalošku formu baš za ovo delo a ne za neka druga nije slučajna i sugerise da je poruka u celini, u interakcijama svih likova, a ne u bilo kom posebnom liku.“ (Clark 2013, 71)

Smatram da hipoteza prema kojoj *niko naročit* ne zastupa Hjuma u *Dijalozima* ima snažniju podršku od hipoteze da Pamfil ili Kleant zastupaju Hjuma. Pored toga, verujem da je ova hipoteza veoma važna zbog toga što skreće pažnju na potrebu da *Dijaloge* razmatramo kao celovito delo a ne samo kao skup različitih argumenata koji se tiču religije kao i zato što posebnu pažnju posvećuje činjenici da *Dijalozi* imaju specifičnu književnu formu. Međutim, ne slažem se sa gorenavedenim tvrdnjama da nijedan od likova ne zastupa Hjumova gledišta dosledno, već sam na strani velikog broja interpretatora koji smatraju da Filon konzistentno predstavlja Hjuma.<sup>46</sup> Da Hjum nikada nije napisao poslednji deo *Dijaloga* ili da je umesto njega napisao neku vrstu epiloga koja je očigledno u saglasnosti sa preostalim jedanaest delova, verujem da bismo se svi jednoglasno saglasili da Filon u ovom spisu brani njegova gledišta. Međutim, Filonov preokret u delu XII zajedno sa neobičnom strukturom i postavkom *Dijaloga* i drugačije interpretacije čini mogućim. U ovom poglavlju ću tvrditi da uprkos tim teškoćama imamo dobre razloge da mislimo da je Filon Hjumov glavni zastupnik u *Dijalozima*. Pokušaću da pokažem da je ova hipoteza bolje podržana svedočanstvom u odnosu na dve navedene konkurentske hipoteze. Prvo ću objasniti zašto smatram da dokazi koji se najčešće navode u prilog tezi da Pamfil ili Kleant zastupaju Hjuma nisu ubedljivi. Ponudiću drugačije i uverljivije tumačenje nekih mesta kod Hjuma na koja se obično pozivaju zastupnici ove interpretacije a koje sugerise da je interpretacija koju ja branim ispravna. Pritom ću naročito pažljivo razmotriti Kleantov neregularni argument o osmišljenosti i prirodu Filonovog skepticizma. Naposljetku ću tvrditi da, ukoliko se pokaže da je Filon dosledan i da dosledno brani Hjumova gledišta, onda možemo da steknemo bolje razumevanje *Dijaloga* ako uzmemo da on jeste

---

<sup>46</sup> Kemp Smit je prvi iscrpno argumentovao da Filon zastupa Hjuma u *Dijalozima* a među autorima koji u novije vreme brane isto gledište su Tvejman (Tweyman 1986), Kolman (Coleman 1989), Penelham (Penelhum 2000), O’Konor (O’Connor 2001, 214), Lorkovski (Lorkowski 2016), Kju (Qu 2022). Ovu tezu sam i sama branila u Davidović 2021, a diskusija u nastavku se nadovezuje na i značajno proširuje argumente iz tog rada. Pored navedenih, ima više autora koji u svojim radovima pretpostavljaju ovu tezu ne braneći je, videti na primer Vink 1989, Lemmens 2012a, 2012b.

Hjumov predstavnik nego ako pretpostavimo da niko naročito ne zastupa Hjuma. Kako bih pokazala da je Filon dosledan i da su njegova gledišta bliska Hjumovim, biće potrebno da, uz dokaze koje ću navesti u ovom poglavlju, pokažem i zašto navodni Filonov preokret s kraja *Dijaloga* ne predstavlja problem za interpretaciju koju branim. To je tema narednog poglavlja i tek u njemu ću dovršiti argumentovanje protiv teze da niko naročito ne zastupa Hjuma u *Dijalozima*.

### 3.1 Argumenti protiv hipoteze da su Pamfil ili Kleant Hjumovi zastupnici u *Dijalozima*

Počecu razmatranjem Viendovog predloga da Pamfil zastupa Hjuma u *Dijalozima*.<sup>47</sup> Viend svoju argumentaciju započinje tvrdjenjem da „se ne može poreći da, bar u nekim prilikama, Pamfil govori umesto Hjuma.“ (Wieand 1985, 34) Sa ovime se slažem. U prethodnom poglavlju sam već navela da je Pamfilovo propratno pismo koje služi kao uvod u *Dijaloge* krajnje neobično. Čini se da sam Pamfil nema nikakvih razloga da objašnjava zašto je dijaloška forma naročito pogodna za pisanje dela o prirodnoj religiji budući da je njegov zadatak jedino da prepriča Hermipu razgovor kojem je prisustvovao. Viend ispravno primećuje da je „[j]edina osoba koja je trebalo da odabere između pisanja dijaloga i rasprave o prirodnoj religiji sam Hjum“ i tvrdi da je zbog toga prirodno pretpostaviti da Pamfil na ovom mestu govori umesto Hjuma (Wieand 1985, 35). Ovo je tačno, a uz to sam prethodno navela i da je drugo mesto na kojem deluje da Pamfil izlaže Hjumovo gledište ono gde on kaže da na pitanja o božjoj prirodi još uvek nismo dali nikakve konačne odgovore i da kada je reč o tome „ništa osim sumnje, neizvesnosti i protivrečnosti još uvek nije bilo rezultat naših najtačnijih istraživanja.“ (DNR 0.5, KS 128) Viend dalje tvrdi da bi Pamfila zbog toga „trebalo da posmatramo ne samo kao izveštača o razgovoru već kao njegovog autora“ i zaključuje da „*Dijalozi* predstavljaju Pamfilova gledišta o prirodnoj religiji.“ (Wieand 1985, 35)

Smatram da je ovo brzoplet i neopravdan zaključak. Izgleda da je Viend na osnovu toga što je pokazao da imamo dobre razloge da verujemo da *na jednom mestu* Pamfil govori umesto Hjuma (on navodi samo jedno takvo mesto) zaključio da imamo i dobre razloge da verujemo da Pamfil dosledno *kroz čitave Dijaloge* zastupa Hjuma. Međutim, i za svaku drugu ličnost u *Dijalozima* možemo da nađemo bar po jedno mesto gde ona zastupa Hjuma u tom smislu što tvrdi nešto sa čime znamo da bi se Hjum složio, ali na osnovu toga sasvim sigurno ne možemo da zaključimo da sve one na svim mestima govore umesto Hjuma. Vienda zatim ovaj pogrešan korak u zaključivanju navodi da malobrojna mesta na kojima Pamfil u *Dijalozima* progovara tumači kao mesta na kojima nam se Hjum direktno obraća. Pamfil nakon uvodnog odeljka u narednih dvanaest delova *Dijaloga* još samo pet puta govori u svoje ime. U nastavku ću navesti sva mesta na kojima se to događa jer će mi ona poslužiti da objasnim svoje neslaganje kako sa Viendom tako i sa nekim argumentima koji se navode u prilog tezi da je Kleant Hjumov glavni zastupnik u *Dijalozima*.

Pamfil svoje prepričavanje razgovora između Kleanta, Filona i Demeje inicijalno prekida nakon prvog dužeg Filonovog obraćanja, u kojem Filon ukazuje na slabosti i uske granice ljudskog razuma kao i na njegovu nepouzdanost „čak i kada je reč o svakodnevnom životu i delanju“ i gde na kraju postavlja pitanje „sa kakvom uverenošću [s obzirom na takvu prirodu ljudskog razuma] možemo da zaključujemo

---

<sup>47</sup> Budući da je Viendov rad najskoriji i najdetaljniji među onima koji Pamfila interpretiraju kao Hjumovog zastupnika, njega uzimam kao reprezentativnog za ovu vrstu tumačenja. Ranija Hendelova interpretacija je manje uverljiva zato što Hendel učitava u tekst ono čega kod Hjuma nema. On može da tvrdi da Pamfil „dramatizuje Hjumove mladalačke debate“ samo zato što je prethodno rekao da se Pamfil priseća razgovora trojice filozofa „iz svoje rane mladosti“ i da se „sada, u svojoj zrelosti, oseća sposobnim da ih izloži onako kako ih je čuo i da proceni njihovo značenje.“ (Hendel 1925, 306–307) Međutim, videli smo da Pamfil u uvodu u *Dijaloge* eksplicitno kaže da je *nedavno* čuo razgovor između Kleanta, Filona i Demeje. Zbog toga Hendelova interpretacija nema tekstualnu potporu a u nastavku ćemo videti da je upravo Pamfilova mladost ključan faktor za uspešnu interpretaciju mesta na kojima on govori u *Dijalozima*.

o poreklu svetova ili da pratimo njihovu istoriju od večnosti do večnosti“ (DNR 1.3, KS 132). Odmah nakon ovih Filonovih reči Pamfil progovara:

„Dok je Filon izgovarao ove reči mogao sam da opazim osmeh i na Demejinom i na Kleantovom licu. Demejin je delovao kao da nagoveštava bezrezervno zadovoljstvo iznetim učenjima, ali sam u Kleantovim crtama lica mogao da razaznam jedan pronicljivi izraz, kao da je zapazio neko podrugivanje ili veštačku zlobu u Filonovim rasuđivanjima.“ (DNR 1.4, KS 132)

Zatim se Pamfil ponovo oglašava u delu II *Dijaloga*, nakon što je Filon izložio svoje prve kritike Kleantovog argumenta o osmišljenosti. Kleant je ovaj argument formulisao kao argument po analogiji i Filonov prvi prigovor se tiče toga da je Kleantova analogija između sveta i proizvoda ljudskog stvaranja kakvi su kuće i brodovi veoma slaba (DNR 2.7, KS 144), te da je najviše što uz pomoć nje može da se postigne „neko nagađanje, slutnja ili pretpostavka o sličnom uzroku“ sveta i artefakata (DNR 2.8, KS 144). Filon zatim ukazuje na problematičnost zaključivanja o poreklu čitavog sveta samo na osnovu onoga što znamo o jednom njegovom malom delu i postavlja pitanje „kakav povlašćeni položaj može imati taj mali nadražaj mozga koji nazivamo mišlju, da na ovaj način moramo da ga učinimo modelom čitavog univerzuma.“ (DNR 2.19, KS 148). Pri kraju svog govora on upućuje i najozbiljniji prigovor Kleantovom argumentu koji se tiče prirode iskustvenog to jest uzročno-posledičnog zaključivanja. Poenta Filonove kritike je da samo putem *ponovljenog iskustva* dolazimo do zaključaka o uzročno-posledičnim vezama između određenih vrsta objekata ili događaja. Iskustveni argumenti funkcionišu tako što, nakon što smo prethodno opazili da se dve vrste objekata ili događaja stalno javljaju združeni, mi na osnovu navike zaključujemo da će se i u budućnosti jedan od njih javiti kad god vidimo da se javlja drugi (DNR 2.24, KS 150). Filon zatim postavlja pitanje kako ovu vrstu argumenta uopšte možemo da primenimo „na objekte koji su, kao u sadašnjem slučaju, jedinstveni, pojedinačni, neuporedivi, bez posebnih sličnosti“, odnosno, kako pomoću iskustva možemo da zaključujemo o poreklu sveta kada prethodno nismo iskusili postanak drugih svetova (DNR 2.24, KS 150). Na tom mestu u Filonovom govoru nailazimo na nekoliko tačaka u tekstu i Pamfil nam kaže da „je Filon nastavio u ovom žustrom maniru, donekle između šale i zbilje, kako je to meni delovalo; kada je primetio neke znake nestrpljenja kod Kleanta odmah je prestao.“ (DNR 2.25, KS 150)

Viend tvrdi da ova prva dva Pamfilova „upada“ u tekst „od samog početka sugerišu da ono što Filon kaže ne treba uvek uzimati zdravo za gotovo“ i na taj način „pomažu u pripremi čitaoca za Filonovo otkrivanje svojih ‘iskrenih osećanja’ u delu XII nakon Demejinog odlaska.“ (Wieand 1985, 35) Međutim, ima nekoliko razloga iz kojih Pamfilove opaske ne bi trebalo da sugerišu tako nešto pažljivom čitaocu *Dijaloga*. Prvo, indikativno je to što Pamfil ubacuje sopstvene komentare baš u trenucima kada Filon očigledno dominira u diskusiji, pri čemu na drugom od dva navedena mesta on ni ne izlaže Filonovu argumentaciju do kraja već je prekida i kaže nam da je Filon produžio u istom maniru ali nam ne kaže šta je još rekao. Drugo, ako obratimo pažnju na ono što se dešava nakon Pamfilovih prekida videćemo da Kleant nema naročito dobre odgovore na Filonove kritike. U prvom slučaju on Filonu pripisuje preterani skepticizam i ismeva ga govoreći da će se iskrenost njegove pozicije pokazati kada bude odlučivao da li da prostoriju u kojoj se nalazi napusti kroz vrata ili kroz prozor, odnosno, da će se tada videti koliko zaista može da sumnja u opšteprihvaćena mišljenja (DNR 1.5, KS 132). Kleant Filonu neopravdano pripisuje tako radikalni skepticizam. U nastavku ću pokušati da objasnim kakva je stvarno priroda njegovog skepticizma, ali moja poenta ovde jeste da Kleant na navedenom mestu argumentuje *ad hominem* i menja temu razgovora, što sugerise da on nema odgovor na pitanje kako ljudski razum može da zaključuje o poreklu svetova. Nešto slično se dešava i u drugom slučaju. Kleant optužuje Filona da „zloupotrebljava termine“ koje koristi i da „koristi popularne izraze kako bi podrio filozofsko rasuđivanje.“ (DNR 2.25, KS 150) On zatim na Filonov prigovor koji se tiče prirode iskustvenog zaključivanja i jedinstvenosti sveta odgovara da bi ista primedba mogla da se uputi i Kopernikovom (Nicolaus Copernicus) zaključivanju budući da ni Kopernik nije video da se druge zemlje kreću (*ibid.*)

Međutim, Filon na ovo ima spreman odgovor – on navodi da i Mesec i drugi sateliti, i Venera i druge planete, pa čak i Sunce takođe rotiraju oko svoje ose i oko nekih drugih tela i tvrdi da su „ove analogije i sličnosti, sa drugima koje nisam spomenuo, jedini dokazi kopernikanskog sistema, a tebi ostaje da razmotriš da li imaš bilo koje analogije iste vrste pomoću kojih bi mogao da podržiš svoju teoriju.“ (DNR 2.26, KS 150) Da Kleant na ovo nema odgovor jasno je po tome što on potom kaže samo da „najapsurdniji argumenti u rukama genijalnog i domišljatog čoveka mogu zadobiti izgled verovatnoće.“ (DNR 3.1, KS 152)

Kada na ovaj način analiziramo tekst, možemo da uočimo da Pamfilove opaske zapravo imaju funkciju da zamaskiraju činjenicu da Filonovi argumenti odnose prevagu nad Kleantovim i, verovatno upravo zbog toga, da umanje vrednost Filonovog postignuća. Tarant je istog mišljenja i ističe da u oba navedena slučaja „Pamfil omalovažava Filonove argumente bez ikakvog ozbiljnog razmatranja njihove vrednosti pre nego što kasnije o njima daje konačni sud.“ (Tarrant 2021, 106) U prvom slučaju on navodi da su Filonove reči izmamile osmehe na lica Kleanta i Demeje, što bi moglo da sugeriše da ga oni nisu shvatili ozbiljno, ali dodaje i da je Kleant kod Filona uočio „neko podrugivanje ili veštačku zlobu“, što bi moglo da nas navede na pomisao da Filon sa nekakvim skrivenim namerama, a ne iz filozofskih razloga, dovodi u pitanje Kleantov iskustveni argument. U drugom slučaju Pamfil kaže da mu se čini da se Filon dok izlaže svoje kritike bar delimično šali, čime „umanjuje značaj [Filonovih] argumenata“ i „podriva ono što je zasigurno najubedljiviji i najrazorniji zabeleženi napad na osmišljenost.“ (*ibid.*) Pored toga, Pamfilove opaske na oba mesta Kleanta predstavljaju u boljem svetlu nego što to čine sami njegovi argumenti. On nam kaže da je Kleant uspeo da prozre Filonovo podsmehivanje i zlobu, kao i da je iskazivanjem nestrpljenja za Filonove „šale“ uspeo da ga učutka. Međutim, trebalo bi da se zapitamo da li se i nama čitaocima, nezavisno od onoga što Pamfil kaže, čini da se Filon na drugom navedenom mestu šali ili da je na prvom navedenom mestu zloban. Ukoliko to nije slučaj onda su, nasuprot onome što tvrdi Viend, Pamfilove a ne Filonove reči te koje ne bi trebalo da uzmemo zdravo za gotovo. Verujem da ćemo, ukoliko obratimo pažnju na detalje koje sam navela, ubrzo uočiti da na navedenim mestima postoji velika razlika između onoga što Pamfil govori i onoga što se zapravo događa.

### 3.1.1 Zbog čega Kleant nije pobednik u raspravi?

Raskorak između Pamfilovih reči i realne situacije možemo jednostavno da objasnimo ako uzmemo u obzir ono što je u drugom poglavlju rečeno o dramskoj postavci, strukturi i likovima u *Dijalozima*. Pamfil je mlad čovek o čijem obrazovanju se stara Kleant te je i prirodno da on Kleanta vidi u boljem svetlu nego drugu dvojicu učesnika u razgovoru. Od njega ne možemo da očekujemo nepristrasnost u trenucima kada Filon pokazuje intelektualnu superiornost u odnosu na Kleanta već i treba da očekujemo da će pokušati da prikaže Filona kao zlobnog i manipulativnog a Kleanta kao pribranog i staloznog filozofa. U vezi s tim bi bilo zgodno ponovo navesti i poslednje mesto na kojem nam se Pamfil obraća u *Dijalozima*, a to je čuvena zaključna rečenica ovog dela:

„Kleant i Filon nisu još mnogo nastavili sa ovim razgovorom; i kako ništa nikada nije ostavilo veći utisak na mene od svih rasuđivanja koja sam tog dana čuo, tako priznajem da nakon ozbiljnog razmatranja celog [razgovora] ne mogu a da ne mislim da su Filonovi principi verovatniji od Demejinih, ali da se Kleantovi još više približavaju istini“ (DNR 12.34, KS 228)

Viend ovo mesto tumači na sledeći način:

„Važno je primetiti, prvo, da Pamfilovo zapažanje ne predstavlja prihvatanje ili odbacivanje bilo čijeg gledišta. [...] Pamfil prosto rangira principe trojice sagovornika; on ne kaže da je jedan od njih u pravu a da druga dvojica greše. Zaista, na grčkom „Pamfil“ znači „onaj koji voli sve“; njemu se dopadaju sve tri pozicije i on pronalazi nešto vredno u svakoj od njih. Deluje mi da ovo implicira da Hjum želi da vidimo da postoji jedan element istine u onome što sva tri lika govore. Ako Pamfil predstavlja Hjuma, rasprava

između Demeje, Kleanta i Filona je jedna unutrašnja rasprava, jedan konflikt u Hjumovoj duši. [...] Ono što je u pitanju, onda, jeste zapravo Hjumovo sopstveno obrazovanje.“ (Wieand 1985, 41)

Zanimljivo je da Viend ne spominje da je Hjum navedene reči gotovo doslovce preuzeo iz dijaloga *O prirodi bogova*, iako on još na početku svog rada kaže da su *Dijalozi* „očigledno zasnovani na“ Ciceronovom dijalogu. Deluje mi da ova činjenica ozbiljno dovodi u pitanje identifikaciju Hjuma sa Pamfilom. Ciceron nam na početku svog dijaloga kaže da oni koji žele da saznaju njegova lična mišljenja o temama o kojima će se voditi rasprava u nastavku „pokazuju jedan nerazuman stepen radoznalosti“ i dodaje da bi u diskusiji trebalo da obratimo pažnju na „snagu argumenta“ a ne na „težinu autoriteta“ (DND I.v.10). Odmah u nastavku on izjavljuje da je akademski skepticizam „sistem kojem on poklanja svoju odanost“ (DND I.v.10), ali potom na kraju dijaloga kaže da oseća da se Balbov argument „više približio izgledu istine“ nego Kotin (DND III.xl.59). Kako bi ovo trebalo da razumemo? Prvo, Ciceron kaže da ne bi trebalo da očekujemo da u dijalogu pronađemo njegova sopstvena gledišta. Međutim, on takođe kaže da je odan školi akademskog skepticizma a iz samog dijaloga saznajemo da su on i Kota prijatelji i da su imali istog učitelja. Čini mi se da nam ovo daje dovoljno razloga da verujemo da su Ciceronova gledišta najbliža Kotinim. Drugo, on na kraju dijaloga kaže da oseća da je Balbov argument bliži izgledu istine ali, budući da nas na početku upozorava da ne očekujemo da ćemo u nastavku pronaći njegova gledišta, ovo ne moramo da shvatimo kao njegovo iskreno mišljenje. Treće i konačno, on napominje da treba da obratimo pažnju na jačinu samih argumenata a ne na mišljenja autoriteta. Budući da je očigledno da u toku Ciceronovog dijaloga Kotini argumenti odnose prevagu na Balbovim, verujem da nam Ciceron na ovaj način poručuje da je to, a ne činjenica da nam on sam kao jedna vrsta autoriteta kaže da je drugačijeg mišljenja, pravi putokaz ka tome ko je pobednik u debati u njegovom delu.

Hjum je tokom pisanja *Dijaloga* svakako bio inspirisan onime što je Ciceron uradio, ali je izvršio izvesna prilagođavanja u skladu sa svojim ciljevima. On sam ne govori ništa, već je njegov narator Pamfil. Iako bi on kao narator trebalo da ima povlašćeni status u okviru dijaloga, Lorkovski primećuje da „se Hjum trudi da potkopa ono što bi inače mogla da bude privilegovana pozicija“ time što nas stalno podseća na Pamfilovu mladost i njegovu vezu sa Kleantom (Lorkowski 2016, 259). U svetlu toga mislim da na kraju Hjumovog dijaloga nemamo mnogo razloga da prihvatimo Pamfilov autoritet kao što na kraju Ciceronovog dijaloga nismo imali dobre razloge da prihvatimo Ciceronov autoritet. Pored toga, mislim da Viend greši i u pogledu nekoliko konkretnih teza koje navodi u citiranom tekstu. U pravu je kada kaže da Pamfil na kraju *Dijaloga* rangira principe trojice sagovornika, ali ne vidim nikakvih osnova za tvrđenje da pronalazi nešto vredno u sve tri pozicije. Na osnovu čitavog dela je jasno da Hjum kao autor teksta ne gaji velike simpatije prema Demeji budući da mu dodeljuje najmanje dobrih replika i da ga povremeno koristi za komično olakšanje. S druge strane, Pamfil Demeji ne posvećuje mnogo pažnje. On na kraju dijaloga ne navodi da su njegovi principi pogrešni već kaže da misli da su najmanje verovatni, ali mi se to ne čini kao dobro potkrepljenje teze da on uočava nešto vredno u Demejinoj poziciji.<sup>48</sup>

Viend u nastavku tvrdi da je, „[a]ko Pamfil predstavlja Hjuma, rasprava između Demeje, Kleanta i Filona jedna unutrašnja rasprava, jedan konflikt u Hjumovoj duši.“ Međutim, ne izgleda mi da diskusija iz *Dijaloga* predstavlja Pamfilovu unutrašnju raspravu zbog čega, čak i kada bi on zastupao Hjuma, ne bismo imali razloga da prihvatimo navedeno tvrđenje. Slažem se sa Tarantom da „postoji obilno svedočanstvo da razgovor nikako nije uspeo da izmeni Pamfilova mišljenja u toku i na kraju debate u odnosu na ona koja je imao na početku“ (Tarrant 2021, 100). U uvodnom delu *Dijaloga* Pamfil kaže:

„Koja istina je tako očigledna, tako izvesna, kao postojanje Boga, koje je najneukije doba potvrdilo, za koje su i najistančaniji geniji nastojali da pruže nove dokaze i argumente? Koja istina je tako važna kao

---

<sup>48</sup> U odnosu prema Demeji možda možemo da pronađemo nešto što je zajedničko Pamfilu i Hjumu ali to teško može da posluži za njihovu identifikaciju.

ova, koja je osnov svih naših nada, najsigurniji temelj moralnosti, najčvršći oslonac društva i jedini princip koji nikada ne bi trebalo da izostane iz naših misli i razmišljanja?“ (DNR 0.5; KS 128)<sup>49</sup>

Iako mi ovo čitamo na početku *Dijaloga*, Pamfil propratno pismo Hermipu piše nakon što je već prisustvovao razgovoru između trojice filozofa. Na osnovu onoga što on kaže je očigledno da na njega nikakav utisak nisu ostavili ni Filonovi argumenti iz delova X i XI koji pokazuju da je naše pripisivanje moralnih osobina božanstvu neosnovano, kao ni Filonovo tvrđenje iz dela XII da religija ima nepovoljan uticaj na moral i društvo. Da kod Pamfila nema naznaka nekog unutrašnjeg konflikta pokazuje i to što on nigde ne razmatra snagu argumenata koje je čuo već samo povremeno iznosi negativna zapažanja o Filonovoj ličnosti.<sup>50</sup> Da je, kao što Ciceron savetuje, razmotrio snagu argumenata i ostavio po strani Kleantov autoritet, njegov konačni sud bi verovatno bio drugačiji.

Tema obrazovanja, koju Viend takođe spominje, poteže se i na početku i na kraju *Dijaloga*, ali čini mi se da je Hjumova poenta u vezi sa Pamfilovim obrazovanjem negativna. Iako u velikom delu razgovora Filon izlaže ubedljive i razorne argumente kojima podriiva Kleantove pretenzije da pomoću argumenta o osmišljenosti ustanovi božje prirodne i moralne attribute i uprkos tome što Kleant često nema (dobre) odgovore na njegove kritike, Pamfil Kleantove principe ipak proglašava najverovatnijim. S obzirom na to da Kleant vodi brigu o njegovom obrazovanju, moguće je i da je Pamfil Kleantove principe prethodno već usvojio a kraj *Dijaloga* pokazuje da ih je, kada su jednom usvojeni, gotovo nemoguće podriti. Tarant misli da u gorenavedenom citatu Pamfil „otkriva opseg svoje pobožnosti i to koliko je njegova pozicija udaljena od Filonovog skepticizma“ kao i činjenicu da je „pobožnost [...] tako efikasno usađena Pamfilu, da ga čini slepim za bilo kakva suprotna razmatranja u debati, i on stoga Kleanta proglašava pobednikom.“ (Tarrant 2021, 100–101)<sup>51</sup> Ako je ova interpretacija ispravna, onda Hjum na kraju *Dijaloga* ne imenuje stvarno pobednika debate već zapravo pokazuje koliko je uticaj religioznog obrazovanja na pojedinca snažan. Ovo tumačenje je ubedljivije od Viendovog prema kojem je u *Dijalozima* reč o Hjumovom sopstvenom obrazovanju. Potpuno nezavisno od drugih razloga protiv identifikacije Hjuma sa Pamfilom, čini se da obrazovanje Pamfila, mladog čoveka koji tek zalazi u filozofske vode, nikako ne možemo da povežemo sa Hjumovim obrazovanjem. Već nam osnovni

---

<sup>49</sup> Čini mi da i ovde možemo da uočimo ironiju. Hjum daje Pamfilu da kaže da je očigledna i izvesna ona istina koju potvrđuju neuki a za koju geniji još uvek traže nove dokaze i argumente. Zašto bismo smatrali očiglednom istinom ono što potvrđuju neuki ali ne i geniji? Naravno, moguće je da moj osećaj nije ispravan i da Pamfil ovde prosto kaže da se radi o istini za koju se, iako je već potvrđena, stalno traže novi dokazi.

<sup>50</sup> Čak i kada nas obaveštava da je Demeja napustio razgovor Pamfil koristi priliku da podbode Filona i to se dešava na četvrtom mestu na kojem on ubacuje sopstveno zapažanje u tekst: „Tako je Filon do kraja istrajao u svom duhu suprotstavljanja i u osudi ustanovljenih mišljenja. Ali ja sam mogao da primetim da Demeja uopšte nije uživao u poslednjem delu razgovora; i ubrzo potom je iskoristio priliku da pod nekim izgovorom napusti društvo.“ (DNR 11.4, KS 213) Mislim da ovo mesto ne zahteva duži komentar budući da samo potvrđuje ono što sam ranije navela u vezi sa prva dva mesta na kojima nam se Pamfil obraća u toku diskusije. Iako prethodno nije prokomentarisao kako je Demeja primio Kleantovu kritiku njegovog argumenta *a priori* u delu IX *Dijaloga*, Pamfil ovde ne propušta da nam kaže da Demeja nije bio zadovoljan delom razgovora kojim je Filon dominirao, a pažljivom čitaocu neće promaći ni činjenica da on i u ovom slučaju progovara nakon dužeg Filonovog govora i onda kada izgleda da Kleant nema spreman odgovor na Filonove kritike.

<sup>51</sup> Iako je najveći deo *Dijaloga* posvećen teološkim raspravama, pobožnost na početku i na kraju takođe igra važnu ulogu. Sešns čak smatra da „glavna tema *Dijaloga* nije teologija već onaj drugi, zanemareni deo prirodne religije – *pobožnost*“ i tvrdi da „je svim likovima u *Dijalozima* pobožnost važnija od bilo kog teološkog argumenta ili njegove kritike“ (Sessions 2001, 49). Mislim da preteruje u vezi sa prvim navedenim tvrđenjem i da ne možemo da zanemarimo činjenicu da je najveći deo *Dijaloga* ipak posvećen filozofskoj raspravi o racionalnosti religije u okviru koje, kada izuzmemo Demejine povremene izlive verskog zanosa, nema mnogo mesta za pobožnost. Međutim, verujem da je Sešns u pravu utoliko što se na kraju *Dijaloga* pokazuje da rano usađena pobožnost, koju Demeja preporučuje kao prvi korak u obrazovnom procesu, ima veći uticaj od filozofskih argumenata ma kako uverljivi oni bili. Pamfil je dobar primer za to jer njegova konačna presuda pokazuje da se on „i nakon što je bio svedok najboljih argumenata u okviru prirodne religije, nije ni najmanje pomerio od svog ranog obrazovanja iz pobožnosti.“ (Tarrant 2021, 99)

biografski podaci o Hjumu pokazuju da je on vrlo rano napustio religiozna učenja koja je u mladosti usvojio. Nasuprot tome, očigledno je da Pamfilova mišljenja u *Dijalozima* nijednom nisu čak ni poljuljana iako je imao prilike da čuje dobre argumente za različita teološka gledišta. Govoreći o Pamfilovom obrazovanju u *Dijalozima* Hjum je na indirektan način komentarisao uticaj ranog religioznog obrazovanja i vaspitanja<sup>52</sup> na našu (ne)prijemčivost za racionalnu diskusiju o religiji. On je pritom možda posebno imao na umu prezbiterijansko obrazovanje iz svoje rane mladosti, ali je jasno da ono njemu nije bilo dovoljno efikasno usađeno.

Kada na ovaj način objasnimo završetak Hjumovih *Dijaloga*, verujem da postaje jasno da nemamo dobre razloge da Pamfilovo proglašenje pobjednika pripišemo Hjumu. Hjum je poslednju rečenicu svog dijaloga nesumnjivo napisao po ugledu na poslednju rečenicu Ciceronovog dijaloga, pri čemu mu sigurno nije promaklo da je u njemu Kota zapravo odneo pobjedu u debati dok je u njegovim *Dijalozima* još očiglednije da su Filonovi argumenti ubedljiviji od argumenata njegovih sagovornika.<sup>53</sup> Kada tome pridodamo i činjenicu da je on konačni sud prepustio Pamfilu, liku čiji autoritet je tokom celih *Dijaloga* na različite načine nastojao da ospori, izgleda da imamo dovoljno razloga da tvrdimo da je favorizovanje Kleantovih principa u *Dijalozima* neiskreno. Pod tim ne mislim da Pamfil na tom mestu nije iskren, već da sam Hjum nije mislio ono što je dao Pamfilu da kaže. Međutim, u kontekstu razmatranja pitanja o Hjumovom zastupniku mnogo je važnija činjenica da u *Dijalozima* „Pamfil usvaja očigledno antihjumovske stavove kao što je stav da je religija ‘najsigurniji temelj moralnosti’“ (Lorkowski 2016, 259) i „najčvršći temelj društva“. Hjum je i u *Raspravi* i u *Istraživanju o principima morala* tvrdio da moralnost ima osnov u samoj ljudskoj prirodi i principima kao što su saosećanje, sebičnost i humanost, dok je u *Istoriji Engleske* i brojnim esejima ukazivao na loše posledice religije po društvo. Stoga navedeni Pamfilovi stavovi nikako ne mogu da budu njegovi stavovi. Smatram da je ovo, uz prethodno sprovedenu analizu različitih mesta na kojima Pamfil govori u *Dijalozima*, dovoljno da mogu da tvrdim da, iako Pamfil na nekim mestima u uvodnom delu *Dijaloga* izlaže Hjumova gledišta, on nije Hjumov primarni zastupnik u ovom delu.

### 3.1.2 Da li su religiozna verovanja u nekom smislu prirodna?

Postoje, međutim, čak dva mesta u Hjumovim pismima koja bi mogla da se protumače kao tekstualna potpora za tvrđenje da je on ipak smatrao da je Kleant pobjednik u raspravi koja se odvija u *Dijalozima*. Prvo takvo mesto nalazimo u Hjumovom pismu Gilbertu Eliotu od Minta iz 1751. godine. Hjum je tada Eliotu poslao prvu verziju (ili deo prve verzije) *Dijaloga* i napisao:

„Primetićeš na osnovu uzorka koji sam ti dao da od *Kleanta pravim heroja Dijaloga*. Šta god možeš da smisliš što bi ojačalo tu stranu argumenta smatraću veoma korisnim. Bilo koja naklonost koju ti deluje da gajim prema drugoj strani potkrala mi se protiv moje volje. I nije mnogo vremena prošlo od kada sam spalio jedan stari rukopis, koji sam napisao pre nego što sam napunio dvadeset godina a koji je sadržao,

---

<sup>52</sup> Engleska reč „education“ koju sam ovde prevodila kao „obrazovanje“ bi mogla da se prevede i kao „vaspitanje“. S obzirom na to da Demeja na početku *Dijaloga* govori o tome kojim redosledom bi deca trebalo da usvajaju znanja iz različitih oblasti, jasno je da je na tom mestu zaista reč o obrazovanju. Međutim, kao što možemo da vidimo na primeru Hjumovog ličnog života, usvajanje određenih religioznih gledišta najčešće započinje već u najranijoj dobi u okviru porodice i upravo zbog toga je njegov uticaj tako snažan. Hjum je još u *Raspravi* poredio verovanja koja imaju poreklo u vaspitanju sa onima koja su zasnovana na logičkom ili iskustvenom zaključivanju i tvrdio je da „više od polovine onih mišljenja koja preovlađuju među čovečanstvom dugujemo vaspitanju i da principi, koji su na taj način implicitno prihvaćeni, pretežu nad onima koje dugujemo apstraktnom rasuđivanju ili iskustvu.“ (T 1.3.9.19, SBN 117)

<sup>53</sup> Mislim da ovo važi bez obzira na činjenicu da Filonov preokret u delu XII njegovu pobjedu čini manje očiglednom. Taj preokret zaista stvara zabunu koju treba otkloniti, ali on ne poništava činjenicu da je u delovima II–VIII i X–XI *Dijaloga* Filon veoma uspešno kritikovao Kleantovu hipotezu o osmišljenosti.

stranicu za stranicom, postepeni napredak mojih misli o tom predmetu. Počelo je uznemirenim traganjem za argumentima, kako bih potvrdio uobičajeno mišljenje: sumnje su se ušunjale, raspršile, vratile, ponovo raspršile, ponovo vratile, i bila je to večita borba nemirne uobrazilje protiv naklonosti, možda čak i protiv razuma.“ (HL1, 153–154, moj kurziv)

Drugo takvo mesto nalazimo u Hjumovom pismu Strahanu od 8. juna 1776. godine. Hjum je tada (tri meseca pre svoje smrti) svom izdavaču po prvi put spomenuo da je napisao *Dijaloge* i na kraju pisma ga je zamolio da ih on objavi nakon njegove smrti. On Strahanu *Dijaloge* predstavlja na sledeći način:

„Pre nekoliko godina sam napisao jedno delo koje će biti mala knjiga od dvanaest [delova]. Nazvao sam ga *Dijalozi o prirodnoj religiji*. Neki prijatelji mi laskaju da je to najbolja stvar koju sam ikada napisao. Do sada sam se uzdržao od njegovog objavljivanja, jer sam u zadnje vreme želeo da živim mirno i da se držim podalje od sve galame. Jer iako ono nije više sporno od nekih stvari koje sam prethodno objavio, ipak znate da su neke od njih smatrane veoma spornim, i iz obazrivosti je možda trebalo da ih potisnem. Ja tu uvodim skeptika, koji je zaista opovrgnut, i na kraju napušta argument, i čak priznaje da se samo bavljao svim tim cepidlačenjem, ali ipak pre nego što je ućutkan, on izlaže nekoliko argumenata koji će naneti uvredu i biti smatrani veoma smelim i slobodnim, kao i veoma izvan onoga što je uobičajeno.“ (HL2, 323, moj kurziv)

Izgleda, bar na prvi pogled, da u ova dva pisma imamo nedvosmislenu tekstualnu potvrdu da je Hjum mislio da je Kleant heroj njegovog dijaloga i da je Filon na kraju opovrgnut. Nokson se s pravom pita kako možemo da verujemo da Filon predstavlja Hjuma u *Dijalozima* kada nam sam Hjum kaže da je on u ovom delu „zaista opovrgnut“ i da se „samo bavljao“ iznoseći svoje prigovore (Noxon 1964, 255). Na Noksonovo pitanje da li je verovatno da je Hjum za svog zastupnika rekao da je opovrgnut Gaskin, međutim, odgovara: „Da, to jeste verovatno u dramskom kontekstu dijaloga za koji je sam Hjum rekao da ‘ništa ne može biti opreznije i veštije napisano’“ [...] Filon jeste ‘zaista opovrgnut’ zarad drame i javnog mnjenja, ali njegovi argumenti nisu stvarno (*in fact*) opovrgnuti.“ (Gaskin 1988, 214) Gaskin zatim tvrdi da isti „kontrast između Hjumovih komentara o dramskoj postavci i njegovih osećanja o samim argumentima“ možemo da uočimo i u citatu iz prvog gorenavedenog pisma (*ibid.*). Iako Hjum kaže da od Kleanta pravi heroja *Dijaloga*, on priznaje da mu je potrebna pomoć kako bi ojačao njegov argument. Zašto bi Hjum tražio od svog prijatelja da mu pomogne u tome ukoliko on sam iskreno zagovara taj argument?

Na dodatne sumnje u pogledu Hjumove privrženosti Kleantu navodi nas ono što Hjum kaže Eliotu u nastavku svog pisma:

„Često sam mislio da bi najbolji način da se napiše dijalog bio da dve osobe koje imaju različita mišljenja o bilo kom pitanju od značaja naizmenično pišu različite delove razgovora i odgovaraju jedna drugoj. Na taj način bi se izbegla ta jeftina greška gde se protivniku ne dozvoljava da kaže ništa osim besmislica, i pošto bi se istovremeno raznovrsnost ličnosti i genija održala, to bi učinilo da celina izgleda prirodnije i neusiljeno. Da imam tu sreću da živim blizu tebe, ja bih preuzeo na sebe ulogu Filona u dijalogu koju bih, priznaćeš, mogao da branim dovoljno prirodno, a ti se ne bi protivio [ulozi] Kleanta.“ (HL1, 154, moj kurziv)

Ovde vidimo da Hjum ne samo da traži da mu Eliot pomogne u ojačavanju Kleantovog argumenta, već takođe priznaje da bi od njih dvojice on prirodnije mogao da brani Filonovu a njegov prijatelj Kleantovu poziciju. Kada sve ovo uzmemo u obzir izgleda da je najveća potpora za tezu da Kleant zastupa Hjuma to što on Kleanta naziva „herojem dijaloga“. Međutim, činjenica da on smatra da mu je potrebna pomoć u ojačavanju Kleantovog argumenta kao i njegovo priznanje da je naklonjen drugoj to jest Filonovoj strani, pa makar to bilo nevoljno, sugerišu suprotno. To što Hjum kaže da je drugoj strani naklonjen protiv svoje volje možda pokazuje da on nije želeo bude poput Filona, ali to nipošto ne pokazuje da ga ne treba identifikovati sa Filonom (Lorkowski 2016, 262). Kako onda da objasnimo to što on Kleanta naziva herojem *Dijaloga*? Jedan očigledan odgovor na ovo pitanje bi bio da „on pokušava da privoli



prijatelja koji deli Kleantova gledišta“ da mu pomogne pri pisanju *Dijaloga* (*ibid.*). Gilbert Eliot je bio jedan od vodećih starešina Škotske crkve koji je „u pogledu religije i morala uvek izražavao i podsticao najispravnija i najčistija osećanja“ i koji, i pored toga što je bio Hjumov dugogodišnji prijatelj ipak nije odobravao skeptičku filozofiju izraženu u njegovim delima (HL1, 154, nap. 1), te stoga ima smisla tvrditi da je Hjum takvim uzdizanjem Kleanta želeo njemu da udovolji. Pored toga, čak i ako je Hjum Kleanta iskreno nazvao herojem *Dijaloga*, to i dalje ne znači da se poistovećivao sa njim ili da ga je smatrao pobednikom u raspravi u *Dijalozima*. Lorkovski podseća da „‘heroj’ ne znači pobednik već samo neko dostojan divljenja“ (Lorkowski 2016, 262), a Kju sugerise da bi „Kleant mogao da bude jedan aristotelijanski *tragični* heroj koji, iako uopšte uzev poseduje (epistemičku) vrlinu, zbog neke ključne mane srlja u propast.“ (Qu 2022, 25, Kjuov kurziv)

Osim toga, važno je i to što Hjum ne kaže samo da je Kleant heroj *Dijaloga*, već eksplicitno navodi da *on od Kleanta pravi heroja Dijaloga*. Njegov izbor reči ovde je značajan jer zaista izgleda kao da on to namerno radi kada daje Pamfilu da kaže da su Kleantovi principi najpribližniji istini. Gaskin tvrdi da nikada nije upoznao nijednog novog čitaoca *Dijaloga* koji je bio upoznat sa Hjumovim *Istraživanjem o ljudskom razumu* a koji nije odmah pomislio da je Filon heroj *Dijaloga* (Gaskin 1988, 211). On zato smatra da je „Kleant veštački stvoren heroj, dok Filon, kao što naivni čitalac oseća, ima Hjumovu naklonost.“ (*ibid.*) Ovo bi moglo da objasni i zašto je Hjum napisao *Dijaloge* tako da nije sasvim jasno ko njega predstavlja u tom delu. Da se on stvarno identifikovao sa Kleantom, imao bi mnogo razloga da to otvoreno kaže. Nasuprot tome, „jedini lik kojeg Hjum nije mogao javno da prisvoji u *Dijalozima* je Filon, jedini prijatelj za kojeg nije mogao da prizna da je on sam jeste ‘skeptički prijatelj’ u *Istraživanju XI*“ (Gaskin 1988, 212, Gaskinov kurziv). Međutim, ukoliko na ovaj način možemo da objasnimo zbog čega Hjum Kleanta naziva herojem *Dijaloga*, kako da objasnimo to što on svom izdavaču kaže da je Filon zaista opovrgnut? Kada pažljivo pročitamo odlomak iz pisma Strahanu, izgleda da se tu dešava nešto slično kao i u pismu Eliotu. Hjum prvo Strahanu spominje da njegovi prijatelji misle da su *Dijalozi* najbolja stvar koju je on ikada napisao, zatim on sam tvrdi da oni nisu više sporni od drugih njegovih dela koja je Strahan prethodno objavio i naposljetku kaže da je skeptik u tom delu opovrgnut te da jedino što *Dijalozima* može da se zameri jeste to što sadrže neke prilično smele argumente. Ovo bismo mogli da protumačimo kao Hjumov pokušaj da navede Strahana da se obaveže na objavljivanje *Dijaloga* uprkos tome što bi ovo delo moglo da izazove negodovanje javnosti.<sup>54</sup> Ako je to Hjumova namera u ovom pismu, onda ima smisla to što on skreće Strahanovu pažnju na činjenicu da je Filon *zaista* opovrgnut čak iako nije mislio da je Filon *stvarno* opovrgnut.<sup>55</sup>

Verujem da će argumenti i objašnjenja koja sam do sada navela delovati uverljivo onima koji već dele moje gledište o tome da je Filon Hjumov zastupnik u *Dijalozima*, ali da će autori koji nisu istog mišljenja nastaviti da insistiraju na onome što Hjum eksplicitno kaže u gorenavedenim pismima. Kako bismo se približili razrešenju ovog spora potrebno je da detaljnije razmotrimo zbog čega bi Hjum mogao da smatra da je Kleant pobednik u *Dijalozima* i koje je to gledište iz *Dijaloga* koje bi njih dvojica mogla da dele. Ima autora koji smatraju da se Kleantova pobeda sastoji u tome što on u delu III *Dijaloga* izlaže argument na koji Filon ne može da pruži odgovor i koji zbog toga Filonov preokret tumače kao njegovo priznavanje te nemoći i prihvatanje Kleantovog argumenta. Prema ovoj interpretaciji Filon u delu XII ne

---

<sup>54</sup> Ovom čitanju pruža podršku i to što Hjum u istom pismu kaže Strahanu da nije neophodno da on stavi svoje ime na naslovnu stranu *Dijaloga*, da *Dijalozi* neće biti morskiji zakonu i više izloženi javnom negodovanju nego *Istraživanje o ljudskom razumu*, da će Strahan kao izgovor moći da navede da ispunjava želju umrlog prijatelja, kao i da izdavač Bolingbroukovih dela nije imao nikakvih problema nakon objavljivanja tih dela (HL2, 323–324). Bolingbrouk (Henry St John, 1st Viscount Bolingbroke) je inače bio engleski političar i politički filozof koji je zastupao neka gledišta koja su bila suprotstavljena crkvi i prihvaćenim teološkim učenjima.

<sup>55</sup> Ovde, kao i u ironičnim delovima teksta, postoje dva nivoa značenja. Filon je zaista na papiru opovrgnut, ali on nije stvarno opovrgnut budući da na njegove argumente Kleant nije pružio zadovoljavajuće odgovore.

prihvata isti argument koji je sve do tada pobijao, već prihvata argument koji je danas u literaturi poznat kao *Kleantov neregularni argument*. U delu III *Dijaloga* Hjum pravi distinkciju između regularnih i neregularnih argumenata o osmišljenosti, gde pod „regularnim argumentom“ misli na argument o osmišljenosti koji je zasnovan na analoškom ili abduktivnom zaključivanju koje se odvija „u skladu sa pravilima argumentacije i u kojem se do zaključka dolazi procesom razmatranja dokaza i izračunavanjem njegove relevantnosti za zaključak da bi se utvrdila njegova prihvatljivost“ (Logan 1992, 485), dok pod „neregularnim argumentom“ misli na Kleantovo tvrđenje da nas razmatranje svrhovitosti u prirodi smesta i „sa snagom poput one koju ima senzacija“ navodi na formiranje ideje o onome koji je sve to osmislio (DNR 3.7, KS 154). Kleant ovaj argument uvodi tako što Filonu objašnjava da, kao što u pisanim delima postoje neke lepote kojima se divimo i koje oživljavaju našu maštu bez obzira na to što su u suprotnosti sa svim pravilima književne kritike i lepog pisanja, isto tako i, „iako je argument za teizam [...] u suprotnosti sa principima logike, njegov univerzalan, njegov neodoljiv uticaj jasno dokazuje da mogu da postoje argumenti slične neregularne prirode.“ (DNR 3.8, KS 155) On navodi nekoliko ilustrativnih primera ove vrste argumenta od koji ću u nastavku navesti samo jedan:

„Pretpostavi, dakle, da se u oblacima čuo artikulisani glas, mnogo glasniji i melodičniji od bilo kog koji bi ljudska veština ikada mogla da postigne: pretpostavi da se ovaj glas u istom trenutku proširio na sve narode i da je svakom narodu govorio na njegovom jeziku i dijalektu, pretpostavi da izgovorene reči ne samo da sadrže ispravan smisao i značenje, već i da prenose neka uputstva koja su u potpunosti dostojna jednog dobronamernog bića, superiornog u odnosu na čovečanstvo: da li bi i na trenutak mogao da oklevaš u vezi sa uzrokom ovog glasa? I zar ne moraš smesta da ga pripišeš nekoj osmišljenosti ili svrsi?“ (DNR 3.2, KS 152)

Argument o osmišljenosti je još uverljiviji od navedenog argumenta pošto „anatomija jedne životinje pruža mnogo bolje primere osmišljenosti“ od artikulisanog glasa iz oblaka. Kleant kao primer navodi strukturu ljudskog oka i njegovu prilagođenost svojoj nameni: „Razmotri, analiziraj oko, ispitaj njegovu strukturu i osmišljenost i reci mi, na osnovu svog sopstvenog osećaja, da li ti se ideja o osmišljavaču ne javlja odmah i sa snagom poput one koju ima senzacija.“ (DNR 3.6–7, KS 154). On kaže da najočigledniji zaključak govori u prilog osmišljenosti i da samo slepi dogmatizam može da navede čoveka da odbaci tako prirodan i ubedljiv argument (*ibid.*) Iako je ovaj argument podložan istim prigovorima koje je Filon prethodno navodio, Kleant nas podseća da svaki razumni skeptik „odbacuje samo nejasne, slabe i prefinjene argumente“ dok s druge strane „pristaje na one kod kojih mu se razlozi nameću sa tolikom snagom da on ne može, bez najvećeg nasilja, to da spreči.“ (DNR 3.7, KS 154) Prema njemu, neregularni argumenti pripadaju onoj vrsti argumenata kojima ne možemo da se odupremo. Nama ne govori razum već *osećaj* da postoji neki uzrok koji je osmislio i podesio prirodne svrhe. Ovakvo zaključivanje je trenutno i spontano a njegov uticaj je univerzalan i neodoljiv zbog čega samo prisilno možemo da mu se odupremo. U odsustvu takvog „slepog dogmatizma“ neregularni argument je nepobitan a verovanje da inteligentni tvorac postoji je neizbežno.

Deo III *Dijaloga* je, pored uvodnog, jedini deo u celoj knjizi u kojem Filon ne govori ništa. Pamfil na kraju tog dela i na jedinom mestu gde on govori a koje do sada nisam navela kaže: „Ovde sam mogao da primetim, Hermipe, da je Filon bio malo posramljen i zbunjen, ali dok je on oklevao u pružanju odgovora Demeja se, na njegovu sreću, uključio u razgovor i pomogao mu da sačuva pribranost.“ (DNR 3.10, KS 155) Ovo mesto je pojedinim interpretatorima dalo povoda da tvrde da je Hjum posredstvom Kleanta u *Dijalozima* pokazao da u ljudskoj prirodi postoji neka neracionalna osnova za teizam kojoj nikako ne možemo da se odupremo. Oni misle da Filon nakon Kleantovog govora deluje posramljeno i ne govori ništa zato što ne pronalazi način da se suprotstavi njegovoj argumentaciji, iz čega izvode zaključak da Hjum smatra da su religiozna verovanja u nekom smislu prirodna. Kemp Smit je prvi interpretator koji je kod Hjuma uočio posebnu klasu verovanja i koji je verovanja iz te klase nazvao prirodnim. On prvo verovanje u postojanje spoljašnjeg sveta naziva prirodnim govoreći da „je pretpostavka da telo postoji ‘prirodno verovanje’ zahvaljujući krajnjim instinktima ili sklonostima koji

konstituišu našu ljudsku prirodu“, a zatim u nastavku tvrdi da u tu klasu spadaju i verovanja u uzročnu delotvornost i u identitet svesti. (Kemp Smith 1905, 151–153). Budući da u radu koji citiram Kemp Smit nastoji da pokaže da osim skepticizma i naturalizam igra važnu ulogu u Hjumovoj filozofiji, on prirodna verovanja razmatra samo u onoj meri u kojoj je to potrebno da bi dokazao svoju poentu. On kaže da „se za određena verovanja [...] može pokazati da su ‘prirodna’, ‘neizbežna’, ‘neophodna’ i ona su prema tome stavljena izvan domašaja naših skeptičkih sumnji.“ (Kemp Smith 1905, 152) Iako ih opisuje, on ne navodi nikakve kriterijume za utvrđivanje toga koja verovanja su prirodna. Njegov cilj je da pokaže da Hjum ne poriče postojanje spoljašnjeg sveta, uzročnog delovanja i jedinstva svesti onda kada pokazuje da pomoću racionalne argumentacije ne možemo da dokažemo njihovo postojanje. Iako skepticizam nije moguće pobiti argumentima, mi ne možemo dosledno da budemo skeptici zato što imamo određena instinktivna verovanja koja nema smisla dovoditi u pitanje.

Ronald Batler je prvi interpretator koji je verovanje u postojanje Boga okarakterisao kao prirodno. On prirodna verovanja određuje kao ona koja ne proističu iz razuma nego iz instinkta i u vezi sa kojima zahtevanje opravdanja predstavlja grešku (Butler 1960, 74). Ljudi imaju prirodnu sklonost da veruju u neke stvari i ne mogu da ne veruju u njih – Batler smatra da je ključna odlika prirodnih verovanja to da su „neizbežna“ zbog čega opstaju i onda kada su suočena sa radikalnim skepticizmom (Butler 1960, 78) On zatim navodi da je „verovanje u osmišljenost ravnopravno sa drugim prirodnim verovanjima“ te da prema Hjumu „verovanje u postojanje Boga [...] proističe iz krajnjeg principa uređenosti sveta i ovo verovanje je, kao i verovanje u uzročnost, neizbežno: niko se ne ponaša kao da je svet u krajnjoj liniji haos!“ (Butler 1960, 98–99) Viend takođe smatra „da je Hjum u *Dijalozima* pokušavao da pokaže da postoji prirodna sklonost da verujemo da Bog postoji isto kao što postoji prirodna sklonost da verujemo da spoljašnji svet postoji.“ (Wieand 1985, 37) Prema njegovom tumačenju „i Bog i spoljašnji svet su očigledni i izvesni i skepticizam ih ne dotiče, uprkos činjenici da njihovo postojanje ne može da se dokaže.“ (*ibid.*) Filonovo ćutanje Viend objašnjava time da „on ovde nema odgovor za Kleanta zato što se uopšteno sa njim slaže“ na osnovu čega u nastavku zaključuje da je „Kleant u delu III postavio osnovu za Filonovu poziciju u delu XII.“ (Wieand 1985, 39) I Nokson kao jednu moguću prepreku za interpretaciju prema kojoj Filon zastupa Hjuma u *Dijalozima* navodi „činjenicu da je jedan od Hjumovih najvažnijih principa pripisan Kleantu“, pri čemu ovaj princip formuliše kao tvrđenje da „iz ljudskog iskustva proističu neka nepotiskiva verovanja koja niti stičemo racionalnim sredstvima niti su podložna racionalnoj kritici.“ (Noxon 1964, 251) On postavlja pitanje da li je Kleantovo verovanje u Boga „zamišljeno kao primer takvog verovanja, kao prirodno verovanje koje nijedan iskreni um ne može da odbaci kakve god teškoće da se javljaju pri pokušajima da se ono opravda.“ (*ibid.*) Ovo je pitanje na koje ću u nastavku nastojati da pružim negativan odgovor. Ako bi se ispostavilo da je uloga Kleantovog neregularnog argumenta da ustanovi da je verovanje da Bog postoji još jedno hjumovsko prirodno verovanje, onda bismo imali ozbiljan razlog za identifikaciju Kleanta sa Hjumom. Pored toga, ako bi se pokazalo da Filon u delu XII prihvata upravo taj argument, onda bismo ipak imali razlog da Kleanta proglasimo pobednikom debate u *Dijalozima*. Međutim, verujem da ni jedno ni drugo nije slučaj. Do kraja ovog odeljka ću obrazložiti zašto smatram da verovanje da Bog postoji za Hjuma nije prirodno verovanje, a u sledećem poglavlju ću analizirati Filonov preokret i pokazati da Filon ne prihvata Kleantov neregularni argument.

Interpretatori koje sam do sada spomenula su tek načeli temu prirode religioznih verovanja u Hjumovoj filozofiji i među njima je jedino Batler pokušao da utvrdi kriterijume za klasifikovanje verovanja kao prirodnih. Gaskin se takođe bavi ovim problemom i on kritikuje Batlerovo gledište da je verovanje da Bog postoji prirodno. On prvo kaže da „Batler ne objašnjava u kom smislu su prirodna verovanja neizbežna i ne [...] navodi sve njihove karakteristike“, a zatim sam izlaže četiri kriterijuma koja bi verovanja trebalo da ispune da bi bila hjumovska prirodna verovanja. To su: 1) da su uobičajena verovanja običnog života, 2) da nisu racionalna u smislu da razum ne može ni da ih ustanovi ni da ih

uništi, 3) da su nužna kao preduslov za delanje i 4) da su univerzalno prihvaćena (Gaskin 1988, 117–118). Prirodna verovanja se od drugih iracionalnih verovanja razlikuju po tome što imaju „veoma važno praktično opravdanje da ‘stvari dobro funkcionišu’ ako imam to verovanje i *ne mogu da funkcionišu* ako nemam to verovanje.“ (Gaskin 1988, 119, Gaskinov kurziv) Drugim rečima, „ako ne postupamo kao da su ova verovanja istinita, onda uopšte ne postupamo.“ (*ibid.*) Lako je uočiti da paradigmatičan primer prirodnog verovanja – verovanje da spoljašnji svet postoji ispunjava sva četiri uslova. Ovo verovanje je deo našeg svakodnevnog života, nismo u stanju da ga racionalno opravdamo ali moramo da se ponašamo kao da je ono istinito da bismo uopšte mogli da živimo i ono je opšteprihvaćeno. Nasuprot tome, Gaskin smatra da verovanje da Bog postoji ne zadovoljava najmanje dva od navedena četiri uslova.<sup>56</sup> Prvo, ono očigledno nije nužan preduslov za delanje jer je „potpuno jasno da ljudi mogu da žive i da oni zaista žive na dobro uređen i uspešan način i bez verovanja u Boga“ (Gaskin 1988, 122). Drugo, ovo verovanje ne prihvataju svi. To je mnogo očiglednije danas nego u Hjumovo vreme ali je i on svakako bio svestan te činjenice. Iako se Hjum ponekad izražava kao da je verovanje u Boga u nekom obliku univerzalno prihvaćeno, on ipak o tome govori sa izvesnom rezervom (Gaskin 1988, 123). To se može videti u sledećem citatu iz *Prirodne istorije religije* gde Hjum kaže da je „verovanje u nevidljivu, inteligentnu moć veoma široko rasprostranjeno u ljudskoj rasi, na svim mestima i u svim vremenima, ali ono nije možda ni tako univerzalno da ne dopušta nikakve izuzetke niti je, u bilo kom stepenu, uniformno u idejama koje sugeriše.“ (NHR 0.1, 33) Pored toga, Penelham ukazuje na činjenicu da Hjum smatra da su uzroci prirodnih i religioznih verovanja sasvim različiti. Dok prirodna verovanja proističu iz nekih karakteristika ljudske prirode koje svi ljudi dele, „uzroci religioznih verovanja su patološki i uz pomoć sreće, obrazovanja i razmišljanja možemo da ih prevaziđemo, tako da religiozno verovanje nije neizbežno na isti način na koji je prirodno verovanje neizbežno.“ (Penelhum 1983, 166) Ovo tumačenje je potkrepljeno time što Hjum u *Prirodnoj istoriji religije* strah od nepoznatog i strah od budućih događaja identifikuje kao glavne uzroke religije (NHR 3.1, 40; 3.2, 41; 8.1, 58; 13.1, 77) i čak, kao što ćemo videti u nastavku, eksplicitno kaže da delovanje prvih religioznih principa u nekim slučajevima može da bude u potpunosti sprečeno (NHR 0.1, 33).

Smatram da je Gaskinova kritika Batlera veoma ubedljiva.<sup>57</sup> Verovanje u Boga se u nekim važnim aspektima očigledno razlikuje od verovanja u postojanje spoljašnjeg sveta ili verovanja u uzročnost. Hjum u *Raspravi* kaže da priroda nije nama ostavila da odaberemo da li ćemo verovati da spoljašnji svet postoji ili ne zato što je „procenila da je to stvar od prevelike važnosti da bi bila poverena našim neizvesnim rasuđivanjima ili spekulacijama.“ (T 1.4.2.1, SBN 187) Pored toga on tvrdi da, „[a]ko verujemo da vatra greje ili voda osvežava, to je samo zato što nas previše košta da mislimo drugačije.“ (T 1.4.7.11, SBN 270) U istom duhu, Hjum u *Istraživanju o ljudskom razumu* kaže da je navika princip koji ostvaruje korespondenciju između toka prirode i sleda naših ideja te da je ona „nužna za opstanak naše vrste i regulisanje našeg vladanja u svim prilikama i događajima ljudskog života.“ (EHU 5.21, SBN 54) Naše zaključivanje o uzročno-posledičnim vezama, koje se odvija pod uticajem navike, takođe je „tako bitno za održanje svih ljudskih bića“ da „nije verovatno da bi ono moglo da bude povereno pogrešnim zaključcima našeg razuma“ već je „mnogo više u skladu sa uobičajenom mudrošću prirode da tako važan čin uma obezbedi pomoću nekog instinkta“ (EHU 5.22, SBN 55) Dakle, Hjum smatra da ova verovanja odolevaju svim skeptičkim napadima zato što bez njih uopšte ne bismo mogli da živimo. Nasuprot tome, bez verovanja u Boga možemo da živimo veoma dobro. Ono sasvim sigurno nije

---

<sup>56</sup> Gaskin izražava sumnju i u pogledu toga da verovanje u postojanje Boga zadovoljava preostala dva uslova (Gaskin 1988, 121–122), ali njemu je svakako dovoljno da pokaže da ono ne zadovoljava najmanje jedan uslov da bi pokazao da to verovanje nije prirodno. To je tako zbog toga što on svaki od navedena četiri uslova smatra nužnim, a sve zajedno ih, po svojoj prilici, smatra dovoljnim da bi se verovanje koje ih ispunjava smatralo prirodnim.

<sup>57</sup> Gaskinovu kritiku teze da je verovanje u Boga jedno prirodno verovanje sam ovde izložila veoma sažeto, a detaljna kritika se može naći u njegovom radu koji je u celosti posvećen ovoj temi (Gaskin 1984).

univerzalno a meni se čini i da se može uništiti pomoću argumenata. Poznata je priča Bertranda Rasela (Bertrand Russell) o tome kako je prestao da veruje u Boga nakon što je u Milovoj (John Stuart Mill) autobiografiji pročitao da nije moguće odgovoriti na pitanje o tome ko nas je stvorio zato što nas ovo pitanje odmah navodi da postavimo i pitanje o tome ko je stvorio Boga. Rasel tvrdi da ga je ovo razmatranje navelo da odbaci argument kojim se pokazuje da je Bog prvi uzrok sveta i da postane ateista (Russell 2009, 30).<sup>58</sup> Stoga, ako prihvatimo Gaskinove kriterijume za svrstavanje verovanja u klasu prirodnih verovanja, možemo da zaključimo da verovanje da Bog postoji nije prirodno.

Međutim, Lorkovski kritikuje Gaskina upravo zato što misli da su uslovi koje on postavlja pred prirodna verovanja „suviše restriktivni“ te da nas „primoravaju da odbacimo neka verovanja koja bi prema Hjumu trebalo da svrstamo u prirodna.“ (Lorkowski 2014, 63) On kaže da prva dva Gaskinova kriterijuma „deluju ispravno“, ali izražava rezerve u pogledu četvrtog što ga posledično sprečava da prihvati i treći<sup>59</sup> (*ibid.*). Njegovo gledište je da neka prirodna verovanja zadovoljavaju sva četiri Gaskinova uslova (verovanje u uzročnost, pouzdanost naših čula i postojanje spoljašnjeg sveta), ali da pored toga postoje i prirodna verovanja kod kojih je jedino *sklonost (propensity)* da verujemo ali ne i samo verovanje ono što je univerzalno prisutno. Ova druga verovanja nisu nužan preduslov za delanje pa onda nisu ni univerzalno prihvaćena (*ibid.*). Lorkovski smatra da verovanje u postojanje Boga pripada ovoj drugoj vrsti prirodnih verovanja jer, iako nije psihološki nužno da verujemo da Bog postoji, ipak svi imamo psihološku sklonost da u to verujemo. Prema njegovom tumačenju, Filon u *Dijalogima* zapravo ne odbacuje *zaključak* argumenta o osmišljenosti već samo njegovo racionalno *opravdanje*, a njegova zbunjenost i ćutanje na kraju dela III mogu da se objasne time da „misli koje su u osnovi argumenta o osmišljenosti aktiviraju našu univerzalnu, instinktivnu sklonost da verujemo da je uređenost sveta osmišljena.“ (Lorkowski 2016, 255). Lorkovski kao prednost svoje interpretacije ističe to što možemo istovremeno da tvrdimo i da je Filonov preokret u delu XII iskren, zato što on prihvata *zaključak* argumenta o osmišljenosti kao jedno verovanje koje svako ljudsko biće ima sklonost da prihvati, i da je ovaj preokret u skladu sa ostatkom *Dijaloga*, gde Filon kritikuje pokušaje da se argument o osmišljenosti racionalno opravda (*ibid.*).

Kako bi potkrepio ovo svoje gledište Lorkovski nastoji da pokaže da verovanje u Boga nije jedino verovanje o kojem Hjum govori a koje je prirodno u ovom drugom smislu koji ću u nastavku nazivati slabijim smislom. On smatra da etička verovanja ispunjavaju upravo one uslove koje on sam postavlja pred verovanja koja su u slabijem smislu prirodna. Etička verovanja jesu uobičajena verovanja koja čine sastavni deo našeg svakodnevnog života i ona prema Hjumu nisu racionalna zbog toga što „pravila moralnosti [...] nisu zaključci našeg razuma.“ (T 3.1.1.6, SBN 457) Drugim rečima, ova verovanja

---

<sup>58</sup> Ovaj argument je zapravo poslednji u nizu argumenata koji su Rasela doveli do ateizma. On je u svojoj petnaestoj godini počeo intenzivno da razmišlja o religiji i da zapisuje ove svoje misli u svesku koju je naslovio „Grčka vežbanja“. Njegovi zapisi pokazuju da je veru gubio postepeno: prvo je odbacio verovanje u slobodu volje, pa zatim verovanje u zagrobni život i besmrtnost duše da bi u osamnaestoj godini konačno prestao da veruje da Bog postoji (Russell 2009, 29–30). Interesantno je uočiti sličnosti između Raselovog i Hjumovog iskustva. Iz Hjumovog pisma Eliotu znamo da je i njegov gubitak vere je bio postepen, da je uključivao zapisivanje njegovih misli o tome i da je takođe okončan pre nego što je on napunio dvadeset godina. Međutim, dok smo sa odlomcima iz Raselovih „Grčkih vežbanja“ upoznati i znamo da se njegovo razmišljanje završilo potpunim gubitkom vere u Boga, Hjum je svoj spis spalio i možemo samo da nagađamo do kakvih je zaključaka u njemu došao.

<sup>59</sup> Gaskin navodi tekstualno potkrepljenje za svoj treći kriterijum citirajući nekoliko mesta iz Hjumovih dela gde Hjum tvrdi da smo mi prirodno ustrojani tako da moramo da imamo određena verovanja i pored toga što ne možemo racionalno da ih opravdamo. Kao tekstualno potkrepljenje za ovaj kriterijum bi mogao da posluži i bilo koji od citata koje sam navela u prethodnom pasusu ovog rada gde Hjum tvrdi da su neka verovanja nužna za održanje ljudske vrste. S druge strane, za četvrti kriterijum Gaskin ne navodi nezavisno tekstualno svedočanstvo već samo kaže da je on posledica trećeg (Gaskin 1988, 118). Ovo deluje ispravno – čini se da verovanja koja su nužan preduslov za delovanje moraju da poseduju svi ljudi i upravo zbog toga Lorkovski ova dva kriterijuma odbacuje u paru.

zadovoljavaju prva dva Gaskinova uslova koja Lorkovski smatra ispravnim. Kako bi pokazao da su etička verovanja prirodna u slabijem smislu on treba da pokaže da imamo univerzalnu sklonost ka njima i pored toga što ona nisu psihološki nužna pa stoga ni univerzalno instancirana. On navodi da su u Hjumovoj filozofiji samoljublje i saosećanje dva principa ljudske prirode koja generišu naša etička verovanja. Međutim, nekad se događa da ovi principi ne generišu odgovarajuća verovanja, kao u slučaju sociopata koji ne veruju da je pogrešno naneti bol drugom ljudskom biću, a dešava se i da naša ljubav prema samima sebi i naše saosećanje prema drugima dođu u sukob te da jedan od ovih principa mora da odnese prevagu nad drugim (Lorkowski 2014, 64–65). Pošto je to tako, Lorkovski zaključuje da etička verovanja nisu psihološki nužna. Kako bi pokazao da mi i pored toga imamo univerzalnu sklonost ka formiranju ovih verovanja, on se poziva na jedan misaoni eksperiment iz *Istraživanja o principima morala*. U okviru tog eksperimenta Hjum zamišlja da postoji čovek kojeg karakteriše „hladna neosetljivost“ i kojeg „ne dotiču slike ljudske sreće ili nesreće“ (EPM 5.39; SBN 225). Činjenica da on postoji bi trebalo da predstavlja protivprimer njegovom gledištu da su svi ljudi po prirodi saosećajni. Međutim, Hjum tvrdi da koliko god taj čovek bio sebičan i zaokupljen sopstvenim interesom on ipak, u slučaju kada se ne radi o njegovoj ličnoj koristi, „neizbežno mora da oseća *neku* sklonost prema dobrobiti čovečanstva i da nju učini svojim izborom, ukoliko je sve ostalo jednako.“ (EPM 5.39, SBN 226, Hjumov kurziv) Na osnovu ovoga Lorkovski zaključuje da „Hjum dozvoljava da postoje univerzalne sklonosti koje proizvode verovanja, kao što je na primer saosećanje, koje su deo ljudske prirode bilo da jesu ili nisu aktualno instancirane.“ (Lorkowski 2014, 65)

Lorkovski zatim nastoji da ponudi svedočanstvo za svoju tezu da je za Hjuma verovanje u Boga prirodno u slabijem smislu. On prvo navodi sledeći pasus iz prethodno navođenog Hjumovog pisma Eliotu:

„Želeo bih da Kleantov argument može da se razloži tako da se učini posve formalnim i regularnim. Sklonost duha prema njemu, osim ukoliko se ona ne učini tako snažnom i univerzalnom kao što je sklonost da verujemo u naša čula i iskustvo, će i dalje, bojim se, biti smatrana sumnjivom osnovom. Ovo je mesto gde bih želeo da mi pomogneš. Moramo nastojati da dokažemo da je ova sklonost nešto drugačija od naše tendencije da pronalazimo sopstvena oblička u oblacima, naša lica u mesecu, naše strasti i sentimente čak i u neživoj materiji. Takva tendencija može i treba da bude kontrolisana i nikada ne može da bude legitimna osnova za pristanak.“ (HL1, 155)

Lorkovski smatra da je ovaj odlomak veoma značajan za utvrđivanje toga „da je *neko* verovanje u osmišljenost prirodno.“ (Lorkowski 2014, 67, kurziv Lorkovskog) On na osnovu njega zaključuje „da pismo implicira da Hjum prihvata neku verziju argumenta o osmišljenosti koja nije ‘formalna i regularna’“ i da „pismo dalje potvrđuje tezu da postoje *dva* nivoa prirodnih verovanja, nivo puke sklonosti i nivo nužnosti.“ (*ibid.*) Da se ovde radi o Kleantovom neregularnom argumentu iz dela III *Dijaloga* jasno je po tome što Hjum odmah nakon navedenog pasusa dodaje: „Primeri koje sam odabrao za Kleanta su, nadam se, pogodni i način na koji predstavljam skeptikovu zbunjenost deluje prirodno.“ (HL1, 155) Međutim, nije jasno na osnovu čega tačno Lorkovski zaključuje da Hjum prihvata ovaj argument. Već u prvoj rečenici Hjum kaže da bi želeo da Kleantov argument može da se učini formalnim i regularnim, ali na osnovu toga bismo pre mogli da pomislimo da je on nezadovoljan trenutnom formom tog argumenta nego da ga prihvata. On ne navodi sopstveno mišljenje o ovom argumentu niti objašnjava zašto želi da on bude učinjen formalnim i regularnim. Pored toga, ništa što Hjum kaže u nastavku takođe ne sugerise da on prihvata Kleantov argument. On razlikuje tri vrste sklonosti koje ljudi poseduju, ali ne mislim da time potvrđuje tezu koju brani Lorkovski. Hjum jasno kaže da sklonost duha prema argumentu o osmišljenosti nije tako snažna i univerzalna kao što je to sklonost da verujemo u naša čula i iskustvo, ali kaže i da se ona razlikuje od naše tendencije da vidimo različite figure u oblacima, koju očigledno smatra slabijom i za koju tvrdi da treba i da može da bude kontrolisana. Pošto Hjum samo za ovu poslednju vrstu sklonosti tvrdi da nikako ne može da bude „legitimna osnova za pristanak“ odnosno za verovanje, Lorkovski zaključuje da sklonost duha ka argumentu o osmišljenosti može da bude takva

osnova. Međutim, meni se čini da Hjum u to nije siguran. Prvo, on kaže da će svaka sklonost koja nije tako snažna i univerzalna kao sklonost da verujemo u naša čula i iskustvo biti smatrana nedovoljnom osnovom pri čemu za sklonost ka argumentu o osmišljenosti kaže jedino da je „nešto drugačija“ od sklonosti da prepoznamo raznovrsne likove u oblacima. Drugo, on u postskriptumu istog pisma Eliotu kaže:

„Ako budeš pristao da mi pomogneš u podržavanju Kleanta, mislim da nema potrebe da ideš dalje od dela III. On u delu II zaista dopušta da su sva naša zaključivanja zasnovana na sličnosti između prirodnih tvorevina i uobičajenih posledica [delovanja] duha. U suprotnom bi ona morala da deluju kao puki kaos. Jedina teškoća je [objasniti] zašto druge različitosti ne čine ovaj argument slabijim. I zaista na osnovu iskustva i osećaja izgleda da one ne čine argument slabijim onoliko koliko bismo to prirodno mogli da očekujemo. Teorija koja bi ovo mogla da reši bi bila veoma poželjna.“ (HL1, 157)

Ono što Hjum ovde kaže sugerise da on sam nije siguran na koji način može da se objasni činjenica da Kleantov argument o osmišljenosti deluje toliko ubedljivo da Filonove kritike koje ukazuju na velike razlike između sveta i ljudskih tvorevina ne mogu da ga učine slabijim i pored toga što su i same te kritike veoma ubedljive. Dendl ispravno kaže da to što je sam Hjum prethodno insistirao na ovim razlikama ne mora da znači da on zagovara napuštanje tog argumenta – „moglo bi biti da se on jednostavno zalaže za bolje razumevanje onoga što se veruje i razloga [iz kojih se to veruje].“ (Dendle 1994, 291) To što Hjuma zanima zašto prigovori ne pogađaju Kleantov argument u onoj meri u kojoj bismo to mogli da očekujemo svakako „ne implicira da on misli da bi oni to trebalo da čine“ (*ibid.*)<sup>60</sup>, ali to istovremeno ne implicira ni da je svrha Kleantovog argumenta da pokaže da je verovanje u inteligentnog tvorca na bilo koji način prirodno. Ono što ovo pismo nesumnjivo pokazuje jeste da Hjum primećuje da ljudi imaju neku vrstu sklonosti ka argumentu o osmišljenosti koja umanjuje uticaj čak i najubedljivijih prigovora protiv tog argumenta. Takođe je jasno da on želi da razume zbog čega smo uopšte toliko privrženi ovom argumentu, ali nije jasno da on u vreme kada piše Eliotu ima odgovor na to pitanje. Da je Hjumovo razrešenje ove teškoće stvarno blisko njegovom objašnjenju našeg verovanja u uzročnost ili postojanje spoljašnjeg sveta na način na koji Lorkovski misli da jeste, imalo bi smisla da on to negde barem spomene. Zbog prirode samog dela Hjum to nije mogao da uradi u *Dijalogima*, ali je svakako mogao da diskutuje o tome sa prijateljem koji je bio upoznat i sa njegovim drugim delima. Međutim, njegovo pismo Eliotu nas upućuje na zaključak da on sam ne može da dokuči zašto smo skloni da odobrimo argument o osmišljenosti nego na zaključak da objašnjenje u ovom slučaju kao i u slučaju uzročnosti pronalazi u delovanju prirode. Moguće je da je Hjum Eliota zamolio za pomoć upravo zato što je hteo da vidi kako njegov religiozni prijatelj razmišlja o pitanju koje je njega samog mučilo.

Videli smo da Hjum zaista prepoznaje da mi imamo određenu vrstu sklonosti ka argumentu o osmišljenosti, ali ništa u prethodno navedenom pismu ne sugerise da on smatra da je ova sklonost univerzalna. On čak na prvom gorenavedenom mestu kaže da ona *nije tako univerzalna* kao naša sklonost da verujemo u svoja čula i iskustvo. Potvrdu za svoju tezu da je ta sklonost za Hjuma ipak univerzalna Lorkovski pronalazi u sledećem citatu iz *Prirodne istorije religije*:

„Univerzalna sklonost da verujemo u nevidljivu, inteligentnu moć, čak i ako nije originalni instinkt, budući da je opšti pratilac ljudske prirode može da bude posmatrana kao vrsta obeležja ili pečata koju je božanski delatnik stavio na svoje delo, i sigurno ništa ne može više da uzdigne čovečanstvo nego da na ovaj način bude odabrano među svim drugim delovima stvaranja i da nosi sliku ili otisak univerzalnog tvorca.“ (NHR 15.5, 86, moj kurziv)

---

<sup>60</sup> Treba ipak primetiti da ovo pismo pokazuje da Hjum ne prihvata Kleantovo tvrđenje da „nipošto nije nužno da teisti dokažu sličnost između prirodnih i veštačkih tvorevina, zato što je ova sličnost samoočigledna i neporeciva“ (DNR 3.1, KS 152). Njegovo tvrđenje da bismo prirodno mogli da očekujemo da ukazivanje na razlike između te dve vrste tvorevina oslabi argument o osmišljenosti sugerise da on navedene razlike ozbiljno shvata.

Hjum ovde zaista eksplicitno kaže da je sklonost da verujemo u neku inteligentnu moć univerzalna. Pored toga, govoreći o svešteničkom pozivu u eseju „O karakterima naroda“ on kaže da „iako svi ljudi imaju snažnu sklonost ka religiji u određenim vremenima i u određenim raspoloženjima, ipak ima malo ili nema onih koji je imaju u onom stepenu i sa onom postojanošću koja je potrebna da podrži karakter ove profesije.“ (NC 199) Ovde takođe deluje da Hjum sklonost ka religiji smatra univerzalnom, pošto kaže da je svi ljudi poseduju, ali on ovo tvrđenje ograničava time što kaže da ljudi tu sklonost imaju samo u određenim vremenima, u određenim raspoloženjima, do određenog stepena i sa određenom postojanošću. Nije sasvim jasno kako ovo treba da shvatimo. Lorkovski sigurno ne želi da kaže da Filonov preokret možemo da objasnimo time da je u delu XII nastupilo odgovarajuće vreme i da je on bio odgovarajuće raspoložen te da je bio dovoljno i postojano sklon da veruje u inteligentnog tvorca. Pored toga, nije jasno ni da li su sklonost ka religiji i sklonost da verujemo u inteligentnu moć ili u inteligentnog tvorca jedna ista ili dve različite sklonosti. S druge strane, čini mi se da je krajnje nesigurno zasnivati svoju interpretaciju na citatima ovog tipa. Hjum na jednom drugom mestu u *Prirodnoj istoriji religije* kaže i sledeće:

„Među ljudima postoji jedna *univerzalna tendencija* da sva bića zamišljaju kao same sebe i da na svaki objekat prenose one kvalitete sa kojima su prisno upoznati i kojih su intimno svesni. Mi pronalazimo ljudska lica u Mesecu, vojske u oblacima, i pomoću *jedne prirodne sklonosti*, ako ona nije ispravljena iskustvom i razmišljanjem, pripisujemo zlobu i dobronamernost svakoj stvari koja nam nanosi štetu ili pričinjava zadovoljstvo.“ (NHR 3.2, 40, moj kurziv)

Hjum ovde najpre kaže da je naša tendencija da pronalazimo različite poznate predmete u oblacima i Mesecu univerzalna, a zatim ovu univerzalnu tendenciju naziva prirodnom sklonošću. On navodi i da ona može da bude ispravljena iskustvom i razmišljanjem što znači da verovanja koja ova sklonost proizvodi nisu psihološki nužna pa stoga ni univerzalno instancirana. Ali ovo je upravo način na koji Lorkovski opisuje našu sklonost da verujemo u inteligentnog tvorca. Međutim, on za ovu sklonost tvrdi da je drugačija od sklonosti da vidimo figure u oblacima jer ova druga ne može ali prva može da bude osnov za verovanje. Hjum takođe kaže da između ove dve sklonosti postoji nekakva razlika (u pismu Eliotu), ali ih obe u *Prirodnoj istoriji religije* karakteriše kao *univerzalne sklonosti* i čak izgleda da smatra da obe mogu da budu osnov za verovanje. Iako on isprva kaže da „poetske figure“ koje nastaju kada stvarima koje utiču na nas pripisujemo ljudska osećanja „ne dobijaju na uverljivosti“, on odmah potom kaže da „one ponekad postaju deo prave vere neukih“, a takođe tvrdi da ni filozofi nisu sasvim imuni na njih te da su zbog toga neživoj materiji pripisivali simpatije, antipatije i *horror vacui* (NHR 3.2, 40–41). Kako onda ovi citati mogu da nam pomognu u utvrđivanju teze da je verovanje u Boga prirodno u slabijem smislu? Izgleda da ne mogu. Način na koji Kleant govori u delu III *Dijaloga* nesumnjivo može da nas navede na pomisao da je ovo verovanje prirodno, ali videli smo da ono nije prirodno na isti način kao verovanje u postojanje spoljašnjeg sveta, a izgleda da u drugim Hjumovim spisima nema nedvosmislenog svedočanstva u prilog tome da postoje verovanja koja su prirodna u smislu koji je Lorkovskom potreban kako bi potkrepio svoje tumačenje. Hjum zaista kaže da mi imamo univerzalnu sklonost da verujemo u inteligentnog tvorca, ali on isto tako kaže i da imamo univerzalnu sklonost da verujemo da nam oblaci prikazuju neke poznate stvari. Mi možda osećamo da su ove dve sklonosti različite i Hjum kaže da jesu, ali nam on ipak ne daje dovoljno informacija o tome na koji način se one razlikuju da bismo jednu a ne drugu mogli da smatramo osnovom za formiranje jednog prirodnog verovanja.

Kakav je onda prema Hjumu status etičkih verovanja za koja Lorkovski tvrdi da su takođe prirodna u slabijem smislu? I da li je onda Gaskinovo određenje prirodnih verovanja nabolje koje imamo? Pokušaću ukratko da odgovorim na ova pitanja. Verujem da bi za Hjuma određena etička verovanja mogla da budu prirodna ali upravo zato što se ona u jednom ključnom pogledu razlikuju od verovanja u inteligentnog tvorca, te stoga to što ona jesu prirodna ne pruža podršku tezi da je i ovo verovanje prirodno.



U ovom objašnjenju sledim tumačenje hjumovskih prirodnih verovanja koju daje Mirijam Makormik (McCormick 1993). Ona ne pokušava samo da ustanovi kriterijume pomoću kojih možemo da razlikujemo prirodna od drugih verovanja, već želi da utvrdi i šta je ono što neka verovanja čini prirodnim to jest „zašto određena verovanja ispoljavaju kvalitete koji ih svrstavaju u ovu posebnu klasu ‘prirodnih’ verovanja“ (McCormick 1993, 106). Ona polazi od toga kako sam Hjum shvata reč „prirodno“ jer, iako on ne koristi termin „prirodna verovanja“ za ona verovanja koja se danas smatraju prirodnim verovanjima u njegovoj filozofiji, ipak je njegovo pozivanje na prirodu i njegovo korišćenje reči „prirodno“ uticalo na to da ova verovanja dobiju taj naziv.

Makormikova razlikuje tri značenja koja Hjum pridaje reči „prirodno“: prvi je „uobičajeno“ ili ono što bismo danas nazvali „normalno“, odnosno, ono što nije retko ili neobično, drugi je „deo prirode“, a treći je „nerazdvojivo od vrste.“ (*ibid.*) Verovanje u Boga je svakako prirodno u prvom značenju koje odgovara Gaskinovom prvom uslovu za prirodna verovanja. Kada je reč o drugom značenju, nešto je deo prirode ako može da se objasni pozivanjem na izvesne originalne principe ljudske prirode (McCormick 1993, 106–107). Originalni principi su prema Hjumu krajnji principi ljudske prirode u tom smislu da se kada dođemo do tih principa završava naše objašnjavanje nekog fenomena – sami ti principi „ne mogu da budu objašnjeni“ (T 3.3.1.27, SBN 590) i mi „moramo da očajavamo jer ne možemo da otkrijemo njihove uzroke“ (T App.3, SBN 624). Makormikova zatim ukazuje na činjenicu da su skoro sve pojave koje Hjum želi da objasni objašnjive pozivanjem na originalne principe, ali da to ne znači da su sve one prirodne u specifičnom smislu u kojem su neka verovanja prirodna (McCormick 1993, 107). Verovanje u Boga je prirodno i u ovom drugom smislu zato što njega možemo da objasnimo pozivajući se na princip uređenosti.<sup>61</sup> Međutim, ono što ovo verovanje razlikuje od našeg verovanja u postojanje spoljašnjeg sveta je činjenica da mi ovo drugo verovanje, ali ne i prvo, nužno formiramo s obzirom na to kako smo prirodno ustrojani.

Kada pogledamo na koji način Hjum objašnjava neka naša verovanja, videćemo da on misli da ona nužno nastaju s obzirom na to kakva smo mi bića. Na primer, on pokazuje da za formiranje našeg verovanja u postojanje spoljašnjeg sveta nisu odgovorni ni čula ni razum već uobrazilja (*imagination*). Onda kada uočimo da neki objekti poseduju osobine konstantnosti i koherentnosti, uobrazilja nas navodi da im pripišemo nezavisno i kontinuirano postojanje. Hjum ovo objašnjava „prirodnom sklonošću naše uobrazilje“ da pripisuje kontinuirano postojanje onim isprekidanim utiscima koji su međusobno slični (T 1.4.2.44, SBN 210). Međutim, iako je „vrlo malo razmišljanja i filozofije dovoljno da uvidimo pogrešnost tog mišljenja“ (*ibid.*), mi ipak nikada ne možemo u potpunosti da odbacimo naše verovanje u postojanje spoljašnjeg sveta. Hjum eksplicitno kaže da ono spada među gledišta koja „mi prihvatamo pomoću jedne vrste instinkta ili prirodnog impulsa zbog njihove podobnosti i usklađenosti sa umom“ te da ga je zato „nemoguće iskoreniti niti će ikakvo nategnuto metafizičko ubeđenje [...] biti dovoljno za tu svrhu.“ (T 1.4.2.51, SBN 214) Makormikova na osnovu toga zaključuje da je naša „sklonost da verujemo u spoljašnji svet nerazdvojiva od vrste“ i da je ona „neposredan i nužan ishod određenih neobjašnjivih i krajnjih principa ljudske prirode.“ (McCormick 1993, 111, kurziv Makormikove) „Biti nerazdvojiv od vrste“ je treće značenje reči „prirodno“ koje Makormikova nalazi kod Hjuma i ona tvrdi da su hjumovska prirodna verovanja prirodna upravo u ovom smislu: „Ako je nešto *nužan* izdanak određenih originalnih principa, onda je ono prirodno u ovom smislu.“ (McCormick 1993, 107, kurziv Makormikove) Njeno shvatanje prirodnih verovanja se od Gaskinovog razlikuje po tome što ona smatra da je *sklonost* da verujemo u postojanje spoljašnjeg sveta ono što je nerazdvojivo od vrste i što nužno proističe iz

---

<sup>61</sup> Hjum na četiri mesta u *Dijalozima* kada govori o svetu spominje princip uređenosti (DNR 2.14, KS 146; DNR 6.12, KS 174–175, DNR 12.7, KS 218), od čega tri puta ovaj princip naziva originalnim. Makormikova takođe primećuje da „zaista izgleda da je verovanje da postoji neka uređenost prirodno verovanje u smislu da je nerazdvojivo od vrste“ jer i naše verovanje da će budućnost biti nalik prošlosti kao i verovanje da postoji spoljašnji svet podrazumevaju da postoji nekakva uređenost u svetu – „[s]vet jednostavno ne izgleda potpuno haotično nijednom ljudskom biću.“ (McCormick 1993, 111–112)

određenih originalnih principa ljudske prirode, dok nije uvek nužno da se prepustimo toj sklonosti i da zaista verujemo da spoljašnji svet postoji (McCormick 1993, 111). Na primer, kad se bavimo filozofijom mi to verovanje zaista možemo bar privremeno da dovedemo u sumnju, ali zbog sklonosti koju imamo nikada ne možemo sasvim da ga iskorenimo.

Kada je reč o etičkim verovanjima, ako se ispostavi da ima etičkih verovanja koja nužno proističu iz nekih krajnjih i neobjašnjivih principa ljudske prirode, onda takva verovanja možemo da nazovemo prirodnim. Makormikova tako pokazuje da su pravila pravde nerazdvojiva od vrste i u tom smislu prirodna zbog toga što ih nužno osmišljavamo s obzirom na to kakva smo mi bića. Sebičnost i samoljublje su originalni principi ljudske prirode zbog toga što njih ne možemo dalje da objasnimo a druge pojave objašnjavamo pozivajući se na njih.<sup>62</sup> Traženje društva je nužan ishod naše sebičnosti i okolnosti u kojima se nalazimo – mi formiramo zajednicu zato što ne možemo sami da zadovoljimo svoje želje i potrebe. S druge strane, pronalazak pravde je nužan za održanje društva a budući da je društvo nužan ishod određenih originalnih principa ljudske prirode i sama pravda je njihov nužan ishod i stoga je prirodna upravo u smislu nerazdvojivosti od vrste.<sup>63</sup> Na isti način sve druge pojave i verovanja koja nužno proističu iz originalnih principa ljudske prirode kao što su sebičnost i saosećanje mogu da se smatraju prirodnim u ovom smislu. Kao ni verovanje u postojanje spoljašnjeg sveta, oni ne moraju uvek da budu instancirani. Iako ljudi ne poštuju uvek pravila pravde, oni ipak zarad sopstvenog održanja u društvu imaju sklonost ka tim pravilima, a Hjumov primer neosetljivog čoveka koji Lorkovski navodi pokazuje da, iako je taj čovek u nekim prilikama u potpunosti bezosećajan prema drugima, on ipak u okolnostima u kojima njegovi lični interesi nisu ugroženi oseća sklonost ka dobrobiti čovečanstva.

Iako zbog govora o sklonostima a ne o aktualnim verovanjima i zbog svrstavanja etičkih verovanja među hjumovska prirodna verovanja može da deluje da je interpretacija Makormikove bliska interpretaciji Lorkovskog, ona ipak smatra da se verovanje u postojanje Boga razlikuje i od verovanja u postojanje spoljašnjeg sveta i od nekih etičkih verovanja upravo po tome što ono nije prirodno u smislu nerazdvojivosti od vrste. Naime, čini se da ovo verovanje ne proističe nužno ni iz jednog originalnog principa ljudske prirode. Videli smo da Hjum eksplicitno kaže da je sklonost da verujemo u postojanje Boga univerzalna i da je ovo verovanje deo ljudske prirode zato što može da se objasni pomoću principa uređenosti koji sam Hjum naziva originalnim. Međutim, izgleda da verovanje u Boga nije nužan ishod našeg verovanja u uređenost. Makormikova tvrdi da, „budući da možemo da odolimo sklonosti da verujemo u Boga, moramo biti u stanju da verujemo da postoji uređenost a da ne verujemo u biće koje je odgovorno za ovu uređenost.“ (McCormick 1993, 112) Ovo je sasvim u skladu sa Filonovim tvrđenjima u *Dijalozima* da „bi materija originalno mogla da sadrži izvor uređenosti u samoj sebi“ (DNR 2.14, KS 146), da njemu najuverljivije deluje sistem prirode „koji pripisuje jedan večni, inherentni princip uređenosti svetu“ (DNR 6.12, KS 175) kao i da „iskustvo pokazuje da su vegetacija i generacija, kao i razum, principi uređenosti u prirodi.“ (DNR 7.14, KS 180) U okolnostima u kojima se nalazimo u svetu i s obzirom na to kakva smo bića za nas nije nužno da verujemo da je jedno inteligentno biće odgovorno za uređenost prirode već možemo da formiramo i drugačija verovanja o tom uzroku. U tom smislu i Gaskin tvrdi da prirodna verovanja od drugih verovanja razlikuje to što ona nemaju nikakve alternative (Gaskin 1988, 118). Videli smo da Batler smatra da verovanje u postojanje Boga proističe iz verovanja u krajnji princip uređenosti u svetu i da on tvrdi da je ovo verovanje neizbežno. Međutim, dok je verovanje u neki krajnji princip uređenosti za nas neizbežno, verovanje u postojanje inteligentnog

---

<sup>62</sup> Hjum eksplicitno kaže da je sebičnost „nerazdvojiva od ljudske prirode“ (T 3.3.1.17, SBN 583) i da je samoljublje „jedan princip ljudske prirode tako obimne energije“ (EPM 5.16, SBN 218).

<sup>63</sup> Interesantno je da i sam Hjum, iako pravdu svrstava među veštačke vrline, kaže da se, ako je samoljublje prirodno za čoveka, onda i na pravdu može primeniti isti epitet i da se „ono što nužno proizlazi iz napora njegovih [čovekovih] intelektualnih moći s pravom može smatrati prirodnim.“ (EPM App. 3.9, SBN 307)

tvorca svakako nije neizbežno jer iz verovanja u krajnji princip uređenosti mogu da proisteknu i druga verovanja sa kojima veoma uspešno možemo da živimo<sup>64</sup>, pa čak i verovanja koja nemaju nikakav religiozni sadržaj. Stoga, verovanje u postojanje Boga nije nerazdvojivo od vrste i nije prirodno u tom smislu.

Zanimljivo je da Hjum na jednom mestu u *Prirodnoj istoriji religije* kaže čak i da religiozna osećanja uopšte ne potiču od nekog originalnog instinkta prirode:

„Otkriveni su neki narodi koji nemaju nikakva religiozna osećanja, ako se putnicima i istoričarima može verovati, i nijedna dva naroda se nikada ne slažu, a jedva da se ikoja dva čoveka ikada slažu, tačno u istim osećanjima. Izgledalo bi, dakle, da ova pretpostavka ne potiče od nekog originalnog instinkta ili prvobitnog utiska prirode, poput onih koji pobuđuju samoljublje, privrženost između polova, ljubav prema potomstvu, zahvalnost, ozlojeđenost, pošto je za svaki instinkt ove vrste otkriveno da je univerzalan u svim narodima i svim vremenima, i da uvek ima tačno određeni objekat koji neumoljivo traži. Prvi religiozni principi moraju biti sekundarni; takvi koji lako mogu da budu iskvareni usled raznovrsnih nezgoda i uzroka, i čije funkcionisanje takođe može, u nekim slučajevima, nekim izuzetnim sticajem okolnosti da bude u celosti sprečeno.“ (NHR 0.1, 33, moj kurziv)

Budući da neposredno pre ovoga Hjum govori o verovanju u inteligentnog tvorca i u inteligentnu moć kao o primarnom principu religije, jasno je da on upravo za ovo verovanje kaže da ne potiče od nekog originalnog instinkta prirode. Međutim, videli smo da on na drugim mestima govori o principu uređenosti sveta kao o jednom originalnom principu ljudske prirode a upravo bi iz ovog principa trebalo da proističe verovanje u Boga. Nezavisno od toga, Hjum u navedenom pasusu eksplicitno kaže da funkcionisanje religioznih principa u određenim okolnostima može da bude potpuno sprečeno kao i da ima naroda koji nemaju nikakva religiozna osećanja. Verujem da su ova tvrđenja, zajedno sa prethodnom analizom različitih mesta na kojima Hjum govori o sklonosti da verujemo u postojanje inteligentnog tvorca i uz diskusiju o tome koje uslove verovanje treba da ispuni da bi bilo hjumovsko prirodno verovanje, dovoljna da mogu da tvrdim da verovanje u Boga nije prirodno verovanje u Hjumovoj filozofiji. Ovo verovanje sigurno nije univerzalno prihvaćeno a tvrđenje Lorkovskog da je dovoljno da samo sklonost da verujemo u Boga bude univerzalna nije ni adekvatno potkrepljeno niti uverljivo. Detaljno tumačenje hjumovskih prirodnih verovanja koje je ponudila Makormikova takođe pokazuje da se verovanje u postojanje Boga u važnim aspektima razlikuje i od paradigmatičnih slučajeva prirodnih verovanja poput verovanja u spoljašnji svet i od manje očiglednih slučajeva kao što su etička verovanja. Naposljetku, Hjum ni na jednom mestu u svojim objavljenim spisima ili u svojoj korespondenciji nijedno religiozno verovanje ne svrstava u istu grupu sa verovanjima koja su nesumnjivo prirodna u relevantnom smislu. Stoga, čak i ako Kleant u delu III *Dijaloga* tvrdi da je verovanje u inteligentnog tvorca jedno prirodno verovanje ili verovanje kojem ne možemo da se odupremo, to nam ne daje dobre razloge da ga poistovetimo sa Hjumom ili da mislimo da je on pobednik u raspravi koja se vodi u *Dijalozima*.

Pored onoga što sam prethodno navela, teza koju Lorkovski brani sadrži još jedno tvrđenje koje mi deluje problematično. Lorkovski kao potporu za svoje gledište da je prema Hjumu sklonost da verujemo u jednog inteligentnog tvorca univerzalna navodi i Hjumovo tvrđenje da „[č]itav okvir prirode nagoveštava jednog inteligentnog tvorca; i nijedan *racionalni* istraživač ne može, *nakon ozbiljnog promišljanja*, ni na trenutak da se uzdrži od svog verovanja u pogledu osnovnih principa pravog teizma i religije.“ (*ibid*, moj kurziv) Ovde zaista izgleda da Hjum misli da se verovanju u Boga ne možemo odupreti, ali na osnovu brojnih drugih mesta koja sam prethodno navela je jasno da to nije njegovo pravo

---

<sup>64</sup> Možda izgleda da postoji alternativa našem verovanju u postojanje spoljašnjeg sveta u vidu verovanja u postojanje čulnih datosti. Međutim, ne izgleda da je to verovanje sa kojim jednako uspešno možemo da živimo i da se snalazimo u svetu kao i sa verovanjem u postojanje spoljašnjeg sveta. Pored toga, deluje da samo u trenucima kada se intenzivno bavimo filozofijom možemo prvo verovanje da zamenimo drugim, dok nam se u svakodnevnom životu verovanje u nezavisno postojanje fizičkih objekata prirodno nameće.

gledište. Međutim, ono što je ovde posebno interesantno je da on kaže da nijedan racionalni istraživač nakon ozbiljnog promišljanja ne može da se uzdrži od tog verovanja. Hjumova poenta u vezi sa prirodnim verovanjima u njegovoj filozofiji nije da mi *kao racionalna bića* i kao bića koja promišljaju ne možemo da se uzdržimo od verovanja. Njegova ideja je da smo mi i pored toga što ne možemo racionalno da opravdamo izvesna verovanja ipak, kao bića koja su deo prirode i kojima pored razuma upravljaju i instinkti, psihološki primorani da prihvatimo ova verovanja. Promišljanje nas zapravo navodi da se uzdržimo od verovanja ali je takvo uzdržavanje za nas psihološki nemoguće. Ono što Lorkovski kaže da se dešava sa verovanjem u Boga je nešto drugačije. On uviđa da navedeni citat može da se čita tako da sugeriše da racionalnost određuje naše prihvatanje zaključka da postoji jedan inteligentni tvorac. Međutim, on ističe da Hjum na tom mestu ne spominje nikakve argumente već jedino govori o tome da nam sama priroda nagoveštava inteligentnog tvorca (Lorkowski 2014, 71) što podržava tezu da on ovde ima na umu neregularni argument o osmišljenosti. Lorkovski tvrdi i da se Hjum „ne poziva na racionalnost u dolaženju do zaključka, već samo onda kada pokušavamo da mu se odupremo“ (Lorkowski 2014, 69) kao i da ozbiljno promišljanje ima ulogu da „odredi da li se zaključku treba odupreti ili ne.“ (Lorkowski 2014, 71) Ovo je problematično kada govorimo o prirodnim verovanjima i zbog toga Lorkovski u nastavku odmah kaže da pitanje nije da li bi trebalo da prihvatimo ili odbacimo osmišljenost već da li to uopšte možemo da uradimo (*ibid.*). Međutim, ako je to tako, onda zaista nije jasno koja je uloga ozbiljnog promišljanja u prihvatanju verovanja u inteligentnog tvorca.

Pored toga, dodatni problem za interpretaciju Lorkovskog predstavlja činjenica da Hjum navedeni citat povezuje sa prvim od dva glavna pitanja koja se postavljaju u vezi sa religijom, a to je pitanje koje se tiče njenih razumskih osnova (NHR 0.1, 33). Činjenica da priroda nagoveštava jednog inteligentnog tvorca je (barem na citiranom mestu) njegov odgovor na pitanje o racionalnoj zasnovanosti religije a ne o njenom poreklu u ljudskoj prirodi. Lorkovski to objašnjava time da rasuđivanje u okviru (regularnog) argumenta o osmišljenosti nije dovoljno da nas pomoću pravila ispravnog zaključivanja dovede do zaključka ovog argumenta, ali da naša sklonost da prihvatimo osmišljenost dovoljno povećava živost ideje o osmišljivaču da većina nas ipak prihvata taj zaključak (Lorkowski 2014, 71).<sup>65</sup> Ono što je problematično u ovom gledištu je to što Lorkovski smatra da je razmatranje argumenta o osmišljenosti neophodno da bismo formirali verovanje u Boga koje bi prema njemu trebalo da bude prirodno verovanje. On kaže da „mi ne zaključujemo [da postoji] osmišljivač ako na neki način ne rasuđujemo o argumentu o osmišljenosti, ako ne razmatramo samo zaključivanje osmišljenosti, što razmišljanje o zasnovanosti osmišljivača u razumu čini nužnim ali ne i dovoljnim za pristanak [to jest za verovanje].“ (*ibid.*) Drugim rečima, Lorkovski smatra da tek razmatranje argumenta o osmišljenosti „pruža priliku

---

<sup>65</sup> Kada govori o tome da povećanje živosti neke ideje utiče na formiranje verovanja Lorkovski se poziva na normativni epistemčki princip koji Hjum izlaže na kraju *Rasprave* a koji Don Garet naziva „principom prava“ (*the Title Principle*, Garrett 1997, 234): „Kada je razlog živ i meša se sa nekom sklonošću, treba ga prihvatiti. Kada nije, nikada ne može imati pravo da utiče na nas.“ (T 1.4.7.11, SBN 270) Hjum ovde predlaže da prihvatimo ona rasuđivanja koja poseduju živost, važno obeležje naših utisaka i onih naših ideja koje predstavljaju verovanja, i koja se mešaju sa nekim našim sklonostima, a da druga odbacimo. Izgleda da Kleant zastupa veoma sličan princip kada se zalaže za neregularne argumente (Qu 2022, 22). On smatra da takvi argumenti uključuju rasuđivanje, ali da njihova vrednost leži u njihovoj snazi, pri čemu treba imati na umu da su „snaga“ i „živost“ sinonimni tehnički termini u Hjumovoj filozofiji (*ibid.*) Međutim, veliko pitanje je koliki značaj „princip prava“ ima u Hjumovoj filozofiji i da li on taj princip zastupa i nakon *Rasprave*. Kju, na primer, smatra da se glavna razlika između Hjumove epistemološke pozicije u *Raspravi* i u *Istraživanju o ljudskom razumu* sastoji u tome što u *Istraživanju* nema ni pomena „principa prava“, a na jednom mestu čak izgleda da on eksplicitno odbacuje ovaj princip kada pohvalno govori o akademskoj ili skeptičkoj filozofiji upravo zbog toga što se ona „ne meša ni sa kakvom prirodnom naklonošću ili sklonošću“ (EHU 5.1, SBN 41; Qu 2022, 23). Ukoliko je Hjum zaista odustao od „principa prava“, onda nema smisla tvrditi da on u *Dijalogima* ovaj princip koristi kako bi objasnio zašto prihvatamo zaključak neregularnog argumenta. Nezavisno od toga, čini mi se i da pozivanje na ovaj princip podriiva tezu da je verovanje u Boga hjumovsko prirodno verovanje zbog toga što ovaj princip govori o tome kada treba da prihvatimo neke razloge, dok je jedna od odlika prirodnih verovanja da ih prihvatamo čak i ako za to nemamo nikakve razloge.

prirodi da progovori i da odgovori na naše pitanje.“ (*ibid.*) Ukoliko je on u pogledu ovoga u pravu, onda je to još jedan dokaz da se verovanje u Boga razlikuje od drugih hjumovskih prirodnih verovanja koja mi prihvatamo sasvim nezavisno od razmatranja bilo kakvih argumenata. O racionalnosti verovanja u inteligentnog tvorca će biti više reči u narednom poglavlju rada, a verujem da sam u ovom odeljku ubedljivo pokazala da ovo verovanje za Hjuma nije prirodno verovanje te da ova teza ne može da posluži za identifikaciju Hjuma sa Kleantom.

### 3.1.3 Filonov skepticizam u *Dijalozima*

Preostaje još da razmotrim kako treba da shvatimo Hermipovo suprotstavljanje Kleantovog „ispravnog filozofskog držanja“ Filonovom „bezbriznom skepticizmu“. Da li imamo razloga da ove karakterizacije glavnih likova u *Dijalozima* pripišemo Hjumu i, ako je odgovor na to pitanje potvrđan, da li one predstavljaju svedočanstvo za tezu da Kleant zastupa Hjuma ili barem za tezu da je Hjum naklonjen Kleantu? Čini mi se da ova početna karakterizacija likova najavljuje krajnje proglašenje Kleanta za pobjednika i da zbog toga objašnjenje ovog drugog može da nam pomogne u objašnjavanju onog prvog. Hjum se, time što je Pamfilu dao da nam prenese Hermipove utiske koji su nastali nakon prvog „nesavršenog“ izveštaja o raspravi trojice filozofa, još više distancirao od opisa Kleanta i Filona nego od proglašenja Kleanta za pobjednika. Ova činjenica bi trebalo da nam sugeriše da ni početnu karakterizaciju likova ne bi trebalo da uzmemo zdravo za gotovo. Iako u velikom delu *Dijaloga* izgleda da je Hjum naklonjen Filonu, opis Filona na početku i proglašenje njegovih principa manje verovatnim od Kleantovih na kraju ipak unosi sumnje u takvo tumačenje. Budući da navedena dva mišljenja Hjum pripisuje Hermipu i Pamfilu, likovima za koje sam već pokazala da imaju ulogu da zakomplikuju interpretaciju *Dijaloga* time što će naraciju učiniti manje pouzdanom, i jedno i drugo bismo mogli da shvatimo kao sredstva za postizanje onoga što je Kemp Smit nazvao „dramskom ravnotežom“ koja zahteva da „čitačovo poštovanje prema Kleantu bude održano do samog kraja *Dijaloga*“ (Kemp Smith 1947, 64). Verujem da u ovome ima istine, ali da je to samo deo potpunog objašnjenja.

Videli smo da kada završnu rečenicu *Dijaloga* čitamo bukvalno, ona sugeriše da je Kleant pobjednik debate ali da, kada imamo u vidu da ju je Hjum napisao po ugledu na završnu rečenicu *O prirodi bogova*, ona sugeriše drugačiji zaključak. Čini mi se, i to sam već napomenula u drugom poglavlju rada, da su isto tako moguća dva različita čitanja Hermipovih opisa glavnih likova. Prvo, bukvalno čitanje proizvodi očekivanje da će u *Dijalozima* Kleant imati ulogu filozofa koji ispravno zaključuje i za koga zbog toga imamo razloga da pretpostavimo da predstavlja autora, dok će Filon imati ulogu skeptika koji sve odreda dovodi u pitanje. Međutim, pažljivijim čitanjem uviđamo da opis Kleanta možda nema sasvim pozitivnu konotaciju kao i da opis Filona ne moramo da shvatimo kao da ima negativnu konotaciju. Kada je reč o ovom prvom, pretpostaviću da onaj ko ima ispravno filozofsko držanje upotrebljava ispravan metod filozofiranja. Međutim, ispravan filozofski metod ne garantuje ispravne filozofske zaključke, naročito ukoliko se pri upotrebi tog metoda potkradaju greške. Kleant je pristalica upotrebe eksperimentalnog metoda u teologiji i on zbog toga zagovara argument o osmišljenosti. Hjum je pristalica upotrebe eksperimentalnog metoda u filozofiji zbog čega u svojim spisima o religiji on ovaj argument ozbiljno shvata i posvećuje mu najviše prostora. Međutim, u njegovim delima je argument o osmišljenosti izložen oštroj kritici. Jedna vrsta greške koju zastupnici ovog argumenta često prave se sastoji u tome što na osnovu svedočanstva kojim raspolažu oni ne izvode postojanje uzroka koji je tačno srazmeran datoj posledici, već tom uzroku pripisuju neke dodatne kvalitete kao i sposobnost proizvođenja nekih drugih neopaženih posledica, čime nadilaze iskustveno svedočanstvo od kojeg su inicijalno pošli. Druga vrsta greške koju prave se sastoji u tome što svoje zaključivanje zasnivaju na vrlo slabim analogijama. Biološki organizmi i mašine nisu dovoljno slični da bismo sa izvesnošću mogli da zaključimo da i njihovi uzroci moraju da budu slični. Hjum se prvom od

ovih grešaka bavi u *Istraživanju o ljudskom razumu* a drugom u *Dijalogima* gde je Filon eksplicitno pripisuje Kleantu. Na osnovu ovoga bi trebalo da bude jasno da Hermipov opis Kleanta možemo da pripisemo Hjum, ali da to što Hjum njegov metod iskreno može da proglasi ispravnim ne znači da bi on prihvatio svaki Kleantov zaključak.<sup>66</sup>

Kada je reč o Filonovom bezbrižnom skepticizmu, već sam navela nekoliko načina na koje možemo da razumemo ovaj opis.<sup>67</sup> Budući da mi se ne čini da je Filon nepažljiv ili nezainteresovan kada dovodi u pitanje različite religiozne hipoteze, mislim da najviše tekstualne podrške u samim *Dijalogima* ima Sešnsovo tumačenje prema kojem je njegov skepticizam bezbrižan zbog toga što je „slobodan od briga, anksioznosti i strepnje“ (Sessions 2002, 28). Lorkovski takođe predlaže da „bzbrižan“ shvatimo kao „oslobođen briga (*carefree*)“, a nezavisnu tekstualnu potporu za ovakvo čitanje pronalazi na jednom mestu u *Raspravi* gde Hjum reč „bzbrižan“ koristi u tom značenju baš kada govori o skepticizmu (Lorkowski 2016, 259–260). Naime, Hjum u *Raspravi* kaže da je „držanje čoveka koji izučava filozofiju na ovaj bezbrižan način više istinski skeptičko nego držanje čoveka koji je, osećajući u sebi sklonost ka njoj, ipak tako preplavljen sumnjama i ustručavanjem da je u potpunosti odbacuje.“ (T 1.4.7.14, SBN 273) „Ovaj bezbrižan način“ je način na koji sam Hjum odlučuje da nastavi da se bavi filozofijom nakon što je proživio skeptičku krizu u *Raspravi*. On kaže da je pravi skeptik „nesiguran i u pogledu svojih filozofskih sumnji kao i u pogledu svojih filozofskih uverenja“ (*ibid.*) te da će on nastaviti da se bavi filozofijom ukoliko za to ima sklonosti i ako mu to pričinjava zadovoljstvo iako je svestan brojnih mana inherentnih ljudskom razumu. Međutim, ozbiljno pitanje je da li Hjumovo shvatanje skepticizma možemo da pripisemo Filonu. Možda je prava uloga reči „bzbrižan“ da sugeriše da je njegov skepticizam nesmotren i da nešto u vezi sa tom pozicijom nije u redu. Filonov skepticizam se inače ponekad tumači kao preterani skepticizam. Na primer, Nokson kaže da je „Filon bio skeptik i Hjum je bio skeptik, ali je Filonov skepticizam bio drugačije vrste nego Hjumov i pripadao je onoj vrsti koju je Hjum dosledno odbacivao i osuđivao; Filonov skepticizam je preterani skepticizam ili pironizam, pozicija koju je nemoguće dosledno zastupati.“ (Noxon 1964, 260) I Kleant na početku *Dijaloga* optužuje Filona da zastupa pironizam, ali Filon mu tada objašnjava da je njegov skepticizam isti onaj koji Hjum otvoreno prihvata i koji naziva umerenim skepticizmom. On naravno ne spominje Hjuma i ne koristi taj naziv za svoju poziciju, ali nadam se da ću u nastavku pokazati da on svoj skepticizam opisuje na sličan način i služeći se gotovo istim rečima koje Hjum koristi kada u *Istraživanju o ljudskom razumu* govori o umerenom skepticizmu.

Kleant je na početku *Dijaloga* krajnje ironičan kada dovodi u pitanje održivost Filonove skeptičke pozicije:

„Ubrzo ćemo, kada se budemo razilazili, saznati da li je tvoj skepticizam tako potpun i tako iskren kao što tvrdiš: tada ćemo videti da li ćeš izaći kroz vrata ili kroz prozor, i da li zaista sumnjaš da tvoje telo ima težinu i da može biti povređeno ako padne, kao što to biva prema opšteprihvaćenom mišljenju, izvedenom iz naših varljivih čula i još varljivijeg iskustva.“ (DNR 1.5, KS 132)

Međutim, on u nastavku mnogo ozbiljnijim tonom govori o tome zašto je za ljudska bića nemoguće da dosledno budu radikalni skeptici. On kaže da čovek u trenutku, nakon „intenzivnog razmišljanja o mnogim protivrečnostima i nesavršenostima ljudskog razuma“, zaista može da odluči da odbaci sva svoja verovanja, ali i pored toga insistira na tome da je „za njega nemoguće da istraje u ovom potpunom skepticizmu ili da se u skladu sa njim ponaša čak i nekoliko sati.“ (D 1.6, KS 132) Čim spoljašnji objekti i strasti počnu da deluju na nas naša „filozofska melanholija nestaje“ i više nismo u stanju ni da se

---

<sup>66</sup> Lorkovski tvrdi da ima više uverljivih tumačenja „Kleantovog ispravnog filozofskog držanja“, ali i on naglašava da je „Kleantovo *filozofsko držanje* (a ne njegova filozofija) ono što je opisano kao ispravno“ i kaže da bi to „jednostavno moglo da bude potvrđivanje Kleantove empirističke metodologije.“ (Lorkowski 2016, 260, kurziv Lorkovskog)

<sup>67</sup> Videti odeljak 2.1 ovog rada.

prisilimo da očuvamo „slabi privid skepticizma.“ (*ibid.*) Kleant u nastavku poredi stoike i pironiste<sup>68</sup> i tvrdi da oni dele pogrešno uverenje da „ono što čovek može da učini ponekad i u nekom raspoloženju, on može da čini uvek i u svakom raspoloženju.“ (DNR 1.7, KS 133) Nasuprot tome on tvrdi da, iako filozofi u naletu zanosa „u školi ili u svojoj odaji“ mogu da slede argumente gde god ih oni vodili, u susretu sa svakodnevnim životom takva sklonost uma popušta, druge stvari zahtevaju njihovu pažnju i „filozof postepeno postaje *plebejac*.“ (*ibid.*, Hjumov kurziv) Drugim rečima, iako radikalna skeptička pozicija može racionalno da se brani argumentima, ona je ipak neodrživa zbog toga što su ljudska bića ustrojena tako da moraju da imaju neka verovanja. Osim toga, Kleant tvrdi da „ako su skeptici sasvim ozbiljni, onda oni neće dugo uznemiravati svet svojim sumnjama, cepidlačenjem i raspravama“ (DNR 1.5, KS 132). On time hoće da kaže da je radikalni skepticizam jedno autodestruktivno stanovište koje će same skeptike dovesti do njihove propasti.

Kleantova kritika preteranog skepticizma je u celosti hjumovska i bolje ćemo je razumeti ukoliko znamo šta Hjum na drugim mestima kaže o ovoj vrsti skepticizma. On u *Raspravi* opisuje kako ga „*intenzivno* sagledavanje mnogostrukih protivrečnosti i nesavršenstava ljudskog razuma“ navodi da odbaci sva svoja verovanja i zaključivanja i da nijedno mišljenje ne posmatra čak ni kao da je verovatnije od nekog drugog (T 1.4.7.8 SBN 268). Međutim, on odmah zatim kaže da se „na svu sreću dešava“ da ga, pošto je razum za to nesposoban, priroda „leči od te filozofske melanholije i bunila, ili tako što razlabavljuje tu sklonost uma ili pomoću neke rasonode i živog čulnog utiska koji uništavaju sve ove himere.“ (T 1.4.7.8–9 SBN 268–269) Hjum u *Raspravi* ne koristi reč „pironizam“ ali govori o „totalnom skepticizmu“ koji podrazumeva „da je sve neizvesno, i da naše suđenje *ni za jednu* stvar ne poseduje *nikakava* merila istine i laži.“ (T 1.4.1.7, SBN 183, Hjumov kurziv) On kaže da je takva sumnja „bolest koja se nikada ne može u potpunosti izlečiti, već nam se uvek mora vratiti ma kako je mi odagnavali“ te da nam „samo nehajnost i nepažnja mogu pružiti nekakav lek.“ (T 1.4.2.57, SBN 218) U *Istraživanju o ljudskom razumu* on eksplicitno govori o pironizmu i tvrdi da principi tako radikalnog skepticizma „mogu da cvetaju i trijumfuju u školama, gde ih je zaista teško ako ne i nemoguće opovrgnuti“ ali da „kada im se suprotstave moćniji principi naše prirode, oni nestaju poput dima i najodlučnijeg skeptika ostavljaju u istom položaju kao sve ostale smrtnike.“ (EHU 12.21, SBN 159) Stoga su „delovanje, zaposlenost i svakodnevne dužnosti veliki protivnik pironizma“ (*ibid.*). Njegov najveći prigovor protiv ovakvog skepticizma je da „od njega ne može da proistekne nikakvo trajno dobro“ – radikalni skeptik ne može da ostvari trajan uticaj na duh a čak i ukoliko bi mogao taj uticaj bi bio štetan za društvo. (EHU 12.23, SBN 159) Da priroda nije snažnija od skeptičkih principa sav ljudski život bi nestao, „sav razgovor i svako delanje bi odmah prestali i ljudi bi ostali u potpunom mrtvilu sve dok nezadovoljene prirodne potrebe ne bi stavile tačku na njihovo bedno postojanje.“ (EHU 12.23, SBN 160) Već na osnovu navedenih nekoliko citata možemo da uočimo koliko je Kleantova kritika skepticizma slična Hjumovoj, kako u suštini tako i po načinu na koji je izražena. Smatram da je sličnost među njima dovoljno velika da možemo da kažemo da Kleant onda kada kritikuje preterani skepticizam zastupa Hjuma.

---

<sup>68</sup> U nastavku ću pod pironizmom uvek misliti na stanovište koje Hjum tako naziva, ali htela bih da napomenem da on u svojim spisima pogrešno predstavlja gledište antičkih pironista. Prema Hjumom, pironizam je najradikalnija vrsta skepticizma koja sva naša verovanja dovodi u pitanje i koja stoga zahteva uzdržavanje od suda o bilo čemu. Međutim, on nije uzeo u obzir činjenicu da su istorijski pironisti razlikovali dve vrste prihvatanja: aktivno usvajanje nekog gledišta na osnovu određenih razloga i pasivno pristajanje na ono gledište koje nam se prirodno nameće (Baxter 2006, 116). Pironisti su zaista smatrali da mogu da žive bez verovanja u smislu aktivnog prihvatanja obrazloženih tvrđenja. Međutim, budući da su prihvatili ona gledišta koja im se prirodno nameću, imali su dovoljno verovanja da mogu da žive kao i svi drugi ljudi (*ibid.*). Neki interpretatori čak smatraju da, ukoliko pironizam shvatimo na ovaj način, imamo razloga da i Hjumov skepticizam okarakterišemo kao pironizam, budući da Hjum smatra da je skepticizam nemoguće pobiti argumentima i da mi formiramo verovanja na neracionalnim osnovama. Videti, na primer, Popkin 1951 i 1952, Fogelin 1983, Baxter 2006, Brahami 2009 i Palkoska 2012.

Međutim, Filonov odgovor nije ništa manje hjumovski. On se slaže sa Kleantom u pogledu toga da, koliko god neko bio skeptičan dok se bavi filozofijom, on mora „da dela i živi i razgovara kao i svi drugi ljudi“ i ističe da „za ovakvo ponašanje on nije dužan da navede nijedan drugi razlog osim apsolutne nužnosti pod kojom se nalazi da tako postupa.“ (DNR 1.9, KS 134) Na sličan način i koristeći gotovo iste reči Hjum u *Raspravi* kaže da primećuje da je „apsolutno i nužno opredeljen da živi i priča i postupa kao i svi drugi ljudi u uobičajenim životnim poslovima.“ (T 1.4.7.10, SBN 269) Filon zatim u nastavku kaže da, ako čovek odluči da filozofira i da svoja razmišljanja proširi izvan delokruga ove nužnosti, onda on to čini zato što ga „privlače određeni užitak i zadovoljstvo koje nalazi u takvom uposlenju.“ (DNR 1.9, KS 134) Interesantno je uočiti da i sam Hjum navodi potpuno isti razlog za nastavak svog istraživanja nakon što je proživio skeptičku krizu u *Raspravi*. On kaže da oseća „da bi bio gubitnik u pogledu zadovoljstva“ ako bi se odupirao svojoj sklonosti ka proučavanju filozofije i da je to poreklo njegove filozofije (T 1.4.7.12, SBN 271). Dakle, jasno je da ni za Filona preterani skepticizam nije pozicija koja se na duge staze može dosledno zastupati. On shvata da čovek nije samo racionalna životinja, već da je istovremeno i biće koje instinktivno teži samoodržanju. Razlika između njega i Kleanta se sastoji u tome što Filon veruje da preterani skepticizam, i pored toga što se ne može živeti, može da ima važnu ulogu u našem intelektualnom a možda i u našem svakodnevnom životu.

Filon prihvata Kleantovo poređenje stoika i skeptika<sup>69</sup> i priznaje da ljudski duh ne može na duže vreme da podrži „najveće uzlete filozofije“, ali i pored toga tvrdi da „kada potone naniže, on još uvek zadržava deo svoje pređašnje nastrojenosti“ te da će „učinak stoikovog rasuđivanja biti vidljiv u njegovom držanju u običnom životu kao i u čitavom njegovom delanju.“ (DNR 1.8, KS 133) Na sličan način će i oni koji su se nekada suočili sa radikalnim skeptičkim argumentima bar deo svoje skeptičke nastrojenosti zadržati i onda kada se budu bavili drugim temama te ćemo „naći da su oni, u svim svojim filozofskim principima i rasuđivanjima, pa čak i u svakodnevnom držanju, drugačiji od onih koji ili nikada nisu razmišljali o tome ili su imali povoljnije mišljenje o ljudskom razumu.“ (DNR 1.8, KS 134) Filon ovde očigledno ne zagovara radikalni skepticizam već govori o načinu na koji ova vrsta skepticizma može da ostvari dubok uticaj na nas. U nastavku ću pokazati da on taj uticaj smatra pozitivnim i korisnim te da zbog toga filozofima preporučuje „malu dozu pironizma“ koju i Hjum preporučuje u *Istraživanju o ljudskom razumu* (EHU 12.24, SBN 162).

Poznato je da u *Istraživanju o ljudskom razumu* Hjum zagovara umereni skepticizam koji naziva i akademskom filozofijom i za koji smatra da, za razliku od preteranog skepticizma, „može da bude i trajan i koristan“ (EHU 12.24, SBN 161). Međutim, on eksplicitno kaže da ovaj umereni skepticizam bar delimično može da bude *rezultat* pironizma „kada zdrav razum i razmišljanje u izvesnoj meri isprave njegove nepregledne sumnje.“ (*ibid.*) Hjumov umereni skepticizam se javlja u dva glavna oblika: prvi podrazumeva da „postoji jedan stepen sumnje, opreza i skromnosti koji, u svim vrstama ispitivanja i odlučivanja, uvek treba da prati onoga ko ispravno zaključuje“ (EHU 12.24, SBN 162) a drugi se tiče „ograničavanja naših istraživanja na one predmete koji su najbolje prilagođeni uskim sposobnostima ljudskog razuma.“ (EHU 12.25, SBN 162) Budući da je postao svestan brojnih nesavršenosti inherentnih našem razumu, umereni skeptik u poređenju sa drugim filozofima zauzima drugačiji stav kako prema rezultatima do kojih dolazi tako i prema ciljevima i predmetima svog istraživanja. On će imati skromnije saznavne pretenzije i biće manje samouveren a više ispitivački nastrojen u procesu zaključivanja i prilikom procene svojih premisa i zaključaka. Hjum pored toga ističe da za prihvatanje i jednog i drugog oblika umerenog skepticizma ništa ne može da bude korisnije od toga da se „jednom temeljno uverimo

---

<sup>69</sup> Zanimljivo je primetiti da Kleant pravi poređenje između stoika i *pironista* a da Filon eksplicitno kaže da prihvata njegovo poređenje između stoika i *skeptika*. Kju smatra da Filon na ovaj način pokazuje svoje prijateljstvo prema Kleantu jer ne želi da ga posrami time što će mu direktno reći da je pogrešio nazivajući njegovo stanovište pironizmom, već jednostavno objašnjava svoje stanovište koristeći reč „skeptik“ koja može da se odnosi i na preterani i na umereni skepticizam, a iz samog objašnjenja postaje jasno da ga Kleant nije dobro razumeo (Qu 2022, 13).



u snagu pironovske sumnje i u nemogućnost da nas bilo šta osim snažne moći prirodnog instinkta oslobodi od nje.“ (*ibid.*) Izgleda da je upravo to ono što Filon u *Dijalogima* predlaže da uradimo kada kaže:

„Hajde da postanemo potpuno svesni slabosti, slepila i uskih granica ljudskog razuma; hajde da propisno razmotrimo njegovu nepouzdanost i beskrajne nesaglasnosti čak i kada je reč o običnom životu i delanju; neka se pred nas iznesu greške i obmane naših čula, i nepremostive teškoće koje prate prve principe u svim sistemima, protivrečnosti koje se vezuju za naše ideje materije, uzroka i posledice, protežnosti, prostora, vremena, kretanja [...]“ (DNR 1.3, KS 132)

On ovde predlaže da dovedemo u pitanje upravo one ideje koje Hjum i u *Raspravi* i u *Istraživanju o ljudskom razumu* dovodi u pitanje. Kada to jednom učinimo pitanje je „ko može da zadrži takvo poverenje u ovu krhku sposobnost razuma i da obrati bilo kakvu pažnju na njegove zaključke o predmetima koji su tako suptilni, tako nejasni i tako udaljeni od običnog života i iskustva?“ (*ibid.*) Čini mi se da Filon ovde kaže da će posledice tako radikalnog preispitivanja naših ideja biti upravo gorenavedeni oblici umerenog skepticizma. Prvo, on kaže da će takvo ispitivanje umanjiti naše poverenje prema ljudskom razumu, što znači da ćemo biti sumnjičaviji i oprezniji pri prihvatanju njegovih zaključaka. Drugo, on kaže da će to ispitivanje prouzrokovati da obratimo manje pažnje na zaključke razuma o određenim predmetima, to jest, o onim predmetima koji prevazilaze običan život i iskustvo. Posledica toga bi onda trebalo da bude ograničavanje naših budućih istraživanja na one predmete koji pripadaju svakodnevnom životu. To ne znači da se nećemo baviti filozofijom ako imamo sklonosti ka tome jer „filozofske odluke“, kao što Hjum kaže u *Istraživanju o ljudskom razumu*, „nisu ništa drugo do razmišljanja o običnom životu, metodizovana i ispravljena.“ (EHU 12.25, SBN 162) Slično tome, Filon u *Dijalogima* kaže da mi ionako u svakodnevnom životu „uvek činimo naše principe opštijim i obuhvatnijim, i da ono što nazivamo *filozofijom* nije ništa drugo do pravilnija i metodičnija radnja iste vrste“ kao i da „filozofiranje o takvim predmetima [onima koji su prilagođeni našim saznajnim sposobnostima] nije ništa suštinski različito od rasuđivanja o običnom životu.“ (DNR 1.9, KS 134, Hjumov kurziv) Dakle, ni Hjumov ni Filonov skepticizam ne isključuju filozofiju iz oblasti koje su pogodne za naša istraživanja zato što između filozofije i običnog života postoji kontinuitet. Podudarnost između gledišta i tvrđenja njih dvojice je na ovim mestima očigledna i gotovo doslovna.

Tezu prema kojoj se filozofija razlikuje od rasuđivanja u običnom životu samo po tome što je metodičnija i pravilnija Kju naziva *tezom filozofskog kontinuiteta* (Qu 2022, 13). Nasuprot tome, Filon kaže da u teologiji nemamo tu prednost da možemo „uvek da se pozovemo na zdrav razum i iskustvo koji osnažuju naše filozofske zaključke“ zbog toga što su njeni predmeti „isuviše veliki za naše shvatanje“ te da smo, kada se bavimo teologijom, „poput stranaca u nekoj neobičnoj zemlji, kojima sve mora izgledati sumnjivo i koji su u svakom trenutku u opasnosti da prekrše zakone i običaje ljudi sa kojima žive i razgovaraju.“ (DNR 1.10, KS 135–136) Drugim rečima, Filon tvrdi da između običnog života i teologije nema onog kontinuiteta koji postoji između običnog života i filozofije i da predmeti teologije, za razliku od predmeta filozofije, nisu saobrazni našim saznajnim sposobnostima. Zbog toga skepticizam mnogo ozbiljnije pogađa teologiju nego filozofiju. Premda skepticizam „ne može da se suprotstavi čvršćim i prirodnijim argumentima koji potiču od čula i iskustva“, ipak kada „naši argumenti izgube tu prednost i odstupe od običnog života, najistančaniji skepticizam postaje ravnopravan sa njima i može da im se suprotstavi i da uspostavi protivtežu.“ (DNR 1.11, KS 136) Ovu drugu tezu, prema kojoj se teologija epistemički ne nadovezuje na naša rasuđivanja u običnom životu Kju naziva *tezom teološkog diskontinuiteta* (Qu 2022, 14). Filonovo zagovaranje ove teze je očigledno i u sledećem citatu:

„Ali kada pogledamo dalje od ljudskih poslova i od svojstava tela koja nas okružuju, kada naše spekulacije prenesemo na dve večnosti, pre i posle sadašnjeg stanja stvari, na stvaranje i formiranje sveta, postojanje i svojstva duhova, moći i radnje jednog univerzalnog duha koji postoji bez početka i bez kraja, svemoćan, sveznajući, nepromenljiv, beskonačan i neshvatljiv; moramo biti veoma udaljeni od najmanje sklonosti ka

skepticizmu da ne bismo strahovali da smo ovdje otišli sasvim izvan domašaja naših sposobnosti. [...] Mi ne znamo koliko možemo da verujemo našim prostim metodama rasuđivanja kada je reč o takvom predmetu [teologiji], pošto čak ni u običnom životu, u toj oblasti koja im je posebno prilagođena mi ne možemo da ih objasnimo i u potpunosti smo vođeni nekom vrstom instinkta pri njihovoj upotrebi.“ (DNR 1.10, KS 134–35).

Pitanje je da li i tezu teološkog diskontinuiteta možemo da pripišemo Hjumumu. Na prvi pogled deluje da možemo. On u *Istraživanju o ljudskom razumu* tvrdi da umereni skeptici „nikada neće biti u iskušenju da idu izvan običnog života sve dok uzimaju u obzir nesavršenosti onih sposobnosti koje koriste, njihov uzak domet i njihovo netačno delovanje“ (EHU 12.21; SBN 158), a na osnovu citata u nastavku bismo mogli da zaključimo da Hjum teologiju svrstava u predmete koji idu dalje od običnog života:

„Ako, nakon hiljadu eksperimenata, ne možemo da pružimo zadovoljavajući razlog zašto verujemo da će kamen pasti ili da će vatra goreti, kako ikada možemo da se zadovoljimo u pogledu bilo kog zaključka koji možemo da formiramo o poreklu svetova i stanja prirode iz večnosti i ka večnosti.“ (EHU 12.25, SBN 162)

Prethodno navedene Filonove reči koje se tiču dve večnosti, stvaranja i formiranja sveta kao i naše nemogućnosti da objasnimo čak i naše svakodnevno rasuđivanje su već veoma nalik onome što Hjum kaže na ovom mestu, ali Filon u *Dijalogima* kaže još i sledeće:

„Kada je povezanost delova jednog kamena ili čak taj sastav delova koji ga čini protežnim, kada su ovi poznati predmeti, kažem, toliko neobjašnjivi i sadrže tako oprečne i protivrečne okolnosti, sa kakvom uverenošću možemo da zaključujemo o poreklu svetova ili da pratimo njihovu istoriju od večnosti do večnosti? (DNR 1.3, KS 132)

Kju takođe citira ove rečenice i tvrdi da „Filonovo predstavljanje sopstvene epistemičke pozicije tako blisko odražava Hjumovo predstavljanje svog umerenog skepticizma da ova referenca [na Hjumovo *Istraživanje o ljudskom razumu*] izgleda nepobitno namerna.“ (Qu 2022, 12) Ja bih rekla da i ova i brojne druge prethodno navedene reference izgledaju jednako namerne i da one pažljivog čitaoca upućuju na zaključak da Filon na navedenim mestima zastupa Hjumumu.

Rajan, međutim, smatra da Hjumumu ne možemo da pripišemo tezu teološkog diskontinuiteta zato što on „u prvom *Istraživanju* dopušta makar mogućnost one vrste eksperimentalne prirodne teologije koju Kleant zagovara.“ (Ryan 2009, 334) Naime, na samom kraju *Istraživanja o ljudskom razumu* Hjum u „prave predmete nauke i istraživanja“ svrstava apstraktno zaključivanje o broju i veličini i eksperimentalno rasuđivanje o činjenicama i postojanju (EHU 12.26–34, SBN 163–165). I prirodna i moralna filozofija spadaju u ovu drugu grupu, ali izgleda da Hjum tu svrstava i prirodnu religiju. On eksplicitno kaže da „bogoslavlje ili teologija, koja dokazuje postojanje božanstva i besmrtnost duše [...] ima utemeljenje u *razumu* u meri u kojoj je podržana iskustvom.“ (EHU 12.32, SBN 165, Hjumov kurziv) Rajan smatra da interpretatori ovo previdaju zbog toga što Hjum u nastavku predlaže da se knjige o teologiji i školskoj metafizici bace u vatru jer „ne sadrže ništa osim sofisterije i iluzije“ (EHU 12.34, SBN 165), ali njegovo tumačenje je da Hjum odbacuje samo one delove teologije koji nisu zasnovani na iskustvu dok ostavlja mesta za nešto nalik Kleantovoj eksperimentalnoj teologiji (Ryan 2009, 333–335). U tom duhu i Hjumov „skeptički prijatelj“ u odeljku XI *Istraživanja* kaže da „sva filozofija u svetu, i sva religija koja nije ništa drugo do jedna vrsta filozofije, nikada neće moći da nas povede izvan uobičajenog toka iskustva ili da nam dâ merila držanja i ponašanja drugačija od onih koja nam daju rasuđivanja u običnom životu.“ (EHU 11.27, SBN 146) S obzirom na to Rajan tvrdi da Filonov skepticizam nije ali da Kleantov odgovor Filonu jeste „u skladu sa konturama umerenog skepticizma koje je sam Hjum izložio u *Istraživanju o ljudskom razumu*.“ (Ryan 2009, 337)

Šta Kleant kaže nakon Filonovog objašnjenja sopstvene skeptičke pozicije? On smatra da su skeptici poput Filona nedosledni zato što oni istražuju izrazito složene pojave u svim naukama osim

religije i te druge predmete ne odbacuju samo zbog toga što su „isuviše istančani“ i „isuviše veličanstveni i udaljeni da bi mogao da ih objasni neznatan i pogrešiv ljudski razum.“ (DNR 1.12, KS 136) On kao primere navodi to da niko ne odbacuje Njutnovu (Isaac Newton) objašnjenje duge ili Kopernikove argumente o kretanju Zemlje zbog toga što su teško razumljivi. Skeptici i u tim slučajevima razmatraju dostupno svedočanstvo i svoj pristanak usklađuju sa njim, kao što to čine u svim ostalim naukama. Kleant postavlja pitanje zašto oni ne postupaju na isti način kada je reč o religiji i telogiji: „Zašto samo zaključci ove prirode moraju da se odbace na osnovu opšte pretpostavke o nedovoljnosti ljudskog razuma bez ikakve takve diskusije o svedočanstvu?“ (DNR 1.13, KS 137) On smatra da nemamo nikakvih osnova za razlikovanje nauke od običnog života ali da isto tako nemamo osnova da jednu nauku razlikujemo od druge budući da su argumenti u svakoj od njih „slične prirode i sadrže istu snagu i dokaz.“ (DNR 1.14, KS 137) Drugim rečima, Kleant prihvata tezu filozofskog kontinuiteta ali odbacuje tezu teološkog diskontinuiteta. On smatra da se prirodna religija kao deo teologije koji je isključivo zasnovan na iskustvu epistemički nadovezuje na rasuđivanje u običnom životu. Filon je stoga nedosledan i zato što druge nauke ne tretira u skladu sa svojim principom da treba odbaciti sve što je teško razumljivo i zato što vođen takvim skeptičkim načelima on odbacuje samo religiju (Ryan 2009, 330).

S obzirom na to da i Hjuma i Kleanta tumači kao da prirodnu religiju svrstavaju u nauke i kao da odbacuju tezu teološkog diskontinuiteta, Rajan može da tvrdi da Kleant u *Dijalozima* brani Hjumovu poziciju iz *Istraživanja o ljudskom razumu*. Međutim, mislim da on nije uspeo da pokaže da Hjum ne prihvata tezu o teološkom diskontinuitetu. Ako pogledamo šta Hjum stvarno kaže na kraju *Istraživanja* videćemo da on ne kaže samo da teologija ima utemeljenje u razumu već da ga ona ima jedino u meri u kojoj je podržana iskustvom.<sup>70</sup> Stoga, ukoliko se pokaže da teologija nije dovoljno podržana iskustvom, onda ona zapravo nema adekvatnu razumsku osnovu i nije jedna od nauka koje se nadovezuju na običan život. Hjumov „skeptički prijatelj“ i Filon upravo to pokazuju. Hjumova glavna poenta u *Istraživanju* i u *Dijalozima* u vezi sa argumentom o osmišljenosti jeste da, iako njegovi zastupnici pretenduju da pruže racionalnu osnovu za verovanje u Boga time što svoj argument zasnivaju na iskustvu, oni u tome ne uspevaju jer prekoračuju granice i krše pravila iskustvenog zaključivanja. Iako religija koja je jedna vrsta filozofije zaista ne može da nas povede izvan uobičajenog toka života i ne može da nam da drugačija merila od onih koja nam sugeriše naše iskustvo, to nije religija koju teisti pomoću argumenta o osmišljenosti nastoje da ustanove. Oni u svom zaključivanju polaze od našeg sveta ali na kraju tvrde da će u budućnosti postojati jedan drugi svet u kojem će raspodela nagrada i kazni biti drugačija od one koju nalazimo u ovom svetu. Hjumov skeptik tvrdi da su oni takvim zaključivanjem „uspon razuma potpomogli krilima uobrazilje“ (EHU 11.16, SBN 138) i da su „odstupili od metoda rasuđivanja koji se vezuje za ovaj predmet“ te da su „svojstvima uzroka sigurno pridodali nešto više od onoga što se opaža u posledici“ (EHU 11.18, SBN 139). Drugim rečima, prirodna religija zaista polazi od iskustvenog svedočanstva ali onda tom svedočanstvu dodaje pretpostavke koje bi mogle „da budu u potpunosti izmišljene i od kojih nikakav trag ne nalazimo u toku prirode“ (EHU 11.17, SBN 139). U meri u kojoj je zasnovana samo na razumu teologija ne može da nam pruži željene zaključke pa do tih zaključaka dolazimo tako što iskrivljujemo pravila iskustvenog zaključivanja.

U *Dijalozima* Filon istu opštu poentu razvija i brani na raznovrsne načine. On najpre tvrdi da „naše ideje ne dosežu dalje od našeg iskustva“ i da mi „nemamo nikakvo iskustvo o božanskim svojstvima i radnjama“ te da ne mora da dovrši ovo zaključivanje da bi pokazao da nikakvo znanje o Bogu nema osnovu u iskustvenom svedočanstvu (DNR 2.4, KS 44). Međutim, Kleant smatra da dokaz za postojanje Boga koji se zasniva na analogiji između sveta i mašina ima adekvatnu potporu u našem

---

<sup>70</sup> Kju na isti način tumači ovo mesto iz *Istraživanja o ljudskom razumu*. On kaže da je Hjumovo tvrđenje da teologija načelno može da ima utemeljenje u razumu u meri u kojoj se zasniva na iskustvu „u potpunosti u skladu sa poricanjem da teologija može da ima ikakvu osnovu u razumu, ako se negira da teološko rasuđivanje može da bude adekvatno podržano iskustvom.“ (Qu 2022, 18)

iskustvu. Filon na to odgovara da neki analoški argumenti zaista jesu dobri ali upozorava Kleanta da „kada i najmanje odstupaš od sličnosti slučajeva ti srazmerno umanjuješ svedočanstvo i na kraju možeš da ga svedeš na veoma slabu analogiju, za koju se priznaje da je podložna pogrešci i neizvesnosti.“ (DNR 2.7, KS 144) On u nastavku dovodi u pitanje i jačinu Kleantove analogije i njenu relevantnost za teistički zaključak i ovi njegovi argumenti pokazuju da polazeći od iskustva koje imamo o svetu mi ne možemo da dokažemo gotovo nijedan od božjih prirodnih ili moralnih atributa. Nije potrebno da ulazim u detalje tih argumenata da bi nam bilo jasno da Filon u najvećem delu *Dijaloga* nastoji da pokaže da teološka rasuđivanja zapravo nisu na adekvatan način podržana iskustvom čime podriva Kleantovu tezu da nema nikakvih osnova da prirodnu religiju razlikujemo od drugih nauka. Razlika između njih se sastoji upravo u tome što kada se bavimo teologijom mi ili prekoracujemo iskustvo ili iskrivljujemo pravila iskustvenog zaključivanja kako bismo došli do istinski religioznih zaključaka. Ovime ću se detaljnije baviti u narednom poglavlju rada.

Rajan kaže da to što se Kleantovi pokušaju da samo na temelju iskustva dokaže postojanje jednog inteligentnog tvorca ipak pokazuju neuspešnim „ne bi trebalo da nas navede da previdimo činjenicu da je Kleant ponudio poptuno koherentne odgovore na opšte skeptičke prigovore koje je Filon izneo u delu I.“ (Ryan 2009, 332) Izgleda da on smatra da se Filonova greška sastoji u tome što on *načelno* odbacuje mogućnost da je prirodna religija zasnovana na iskustvu dok je očigledno da Hjum u *Istraživanju o ljudskom razumu* tu mogućnost barem dopušta iako bi na kraju moglo da se ispostavi da je iskustvo nedovoljno za tu svrhu. Međutim, smatram da bi i Hjuma i Filona trebalo da shvatimo kao da *u principu* dopuštaju da religija može da bude racionalno utemeljena u meri u kojoj je zasnovana na iskustvu ali da obojica pokazuju da ona nikada nije na zadovoljavajući način podržana iskustvenim svedočanstvom. Da se Filon principijelno protivi Kleantovom svrstavanju teologije među nauke koje se nadovezuju na običan život on verovatno ne bi u nastavku *Dijaloga* pokušao da pokaže da Kleantova hipoteza zaista nije podržana iskustvom. On eksplicitno odgovara na Kleantove kritike iz dela I kada mu objašnjava da je Kopernikova hipoteza adekvatno podržana iskustvom upravo zato što ne predstavlja jedinstveni slučaj – druga nebeska tela se kreću isto kao i Zemlja (DNR 2.26, KS 150) zbog čega ovoj hipotezi ne mogu da se upute isti prigovori koji se upućuju Kleantovoj hipotezi. Filon o tome ne govori ali je fenomen prelamanja svetlosti nešto što za razliku od postanka sveta može eksperimentalno da se istražuje. Stoga nijedna od navedene dve hipoteze nije udaljena od običnog života onoliko koliko je hipoteza o nastajanju sveta daleko od našeg svakodnevnog iskustva. S druge strane, Hjum na kraju *Istraživanja* nominalno dopušta da bi prirodna religija mogla da bude iskustveno zasnovana, ali je on u odeljku XI već pokazao da to zapravo nije slučaj. Smatram da ovo dovoljno pokazuje da Rajan nije u pravu i da Filon a ne Kleant u delu I *Dijaloga* brani Hjumovu poziciju iz *Istraživanja o ljudskom razumu*.

Iako smo videli da Kleantova kritika pironizma odražava Hjumovu kritiku ovog stanovišta, ipak činjenica da Hjum Filonu prepušta da izrazi i brani njegov umereni skepticizam sugerise da u delu I *Dijaloga* imamo jasne naznake toga da su njegove simpatije na Filonovoj strani. Nezavisno od toga, rezultati dosadašnje analize jasno govore da je Filonov skepticizam zapravo umereni skepticizam koji Hjum brani u *Istraživanju o ljudskom razumu* te da nemamo razloga da sintagmu „bezbrižni skepticizam“ shvatimo kao da ima negativnu konotaciju i kao da sugerise da Hjum ne odobrava njegov skepticizam. Jasno je da to *ne može* da bude slučaj jer Filon i Hjum dele *isto* skeptičko gledište. S obzirom na to i imajući u vidu činjenicu da „Kleantovo ispravno filozofsko držanje“ ne moramo nužno da shvatimo kao sugestiju da su i njegovi zaključci ispravni, smatram da mogu da zaključim da Hermipova karakterizacija dvojice glavnih likova iz *Dijaloga* ne predstavlja uverljivo svedočanstvo za tezu da Kleant zastupa Hjuma. S druge strane, verujem da sada imamo dovoljno svedočanstva za zaključak da Filon na mestima na kojima se govori o skepticizmu u *Dijalozima* nesumnjivo predstavlja Hjuma. U nastavku ću nastojati da pokažem da on ne samo u delu I već i kroz čitave *Dijaloge* dosledno zastupa Hjumova gledišta.

### 3.2 Neka razmatranja protiv hipoteze da niko naročito ne zastupa Hjumova u *Dijalozima*

Do sada sam opširno razmatrala jedino hipotezu da Kleant ili Pamfil predstavljaju Hjumova u *Dijalozima* i ništa nisam rekla o drugoj uticajnoj hipotezi prema kojoj svi likovi zastupaju Hjumova ali nijedan od njih nije u tome dosledan. Međutim, ako se pokaže da Filon u *Dijalozima* dosledno brani Hjumova gledišta time se istovremeno pokazuje i da Kleant to ne čini kao i da teza da niko nije Hjumov primarni predstavnik u *Dijalozima* nije tačna. Važni koraci u tom pravcu su već načinjeni time što je pokazano i da Kleant ne brani Hjumovo stanovište kada izlaže neregularni argument o osmišljenosti i da Filon brani ključno Hjumovo gledište onda kada zastupa umereni skepticizam. U narednom poglavlju ću nastojati da pokažem da Filon brani i druga poznata i značajna Hjumova gledišta, a do kraja ovog poglavlja ću izneti samo nekoliko napomena u vezi sa drugom navedenom hipotezom o Hjumovom zastupniku.

Teza da *Dijalozi* kao celina predstavljaju Hjumova gledišta je trivijalno tačna – on je autor ovog dela te stoga ono čitaocima prikazuje njegov način razmišljanja o prirodnoj teologiji. Ovo je još bolje izraženo tvrdjenjem da „čitava dijalektička struktura“ *Dijaloga* govori umesto Hjumova jer se time sugerise da je struktura ovog spisa takva da nam prikazuje kompleksnost pitanja kojima se on bavi i različite načine na koje filozofi pokušavaju na njih pruže odgovore. Međutim, i pored toga što je zastupanje ove teze u tom smislu prilično sigurno, smatram da imamo dovoljno razloga za zastupanje jačeg tvrdjenja da, iako *Dijalozi* u celini izražavaju Hjumova mišljenja, jedna ličnost to čini češće i doslednije od drugih. Posledica zagovaranja ove teze će biti da se toj ličnosti najčešće okrećemo onda kada želimo da znamo šta Hjum misli o nekom pitanju, iako istovremeno treba da imamo na umu da prilikom tumačenja njenih tvrdjenja moramo da uzmemo u obzir sve elemente na kojima insistiraju zastupnici dijaloške interpretacije. Važno je razumeti da, kada se tvrdi da je Filon ličnost koja u *Dijalozima* zastupa Hjumova mišljenja, time se ne tvrdi da druge ličnosti to nikada ne čine. Već je pokazano da to nije slučaj i da se za gotovo sve ličnosti u *Dijalozima* može reći da u nekim trenucima iznose tvrdjenja sa kojima bi se Hjum nesumnjivo složio. Međutim, smatram da je Lorkovski u pravu kada kaže da „nema ničeg filozofski interesantnog u tvrdjenju da svi likovi izvode hjumovske poente“ već je „interpretativni izazov da se utvrdi Hjumova konačna pozicija u manje očiglednim slučajevima to jest kada je reč o onim poentama u vezi sa kojima se likovi inteligentno ne slažu.“ (Lorkowski 2016, 256) Iako i Kleant i, u mnogo manjoj meri, Demeja iznose hjumovske poente, a ponekada se čak i služe Hjumovim dobro poznatim rečenicama kada to čine, Filon se u takvim prilikama uvek slaže sa njima. S druge strane, moguće je pokazati da je Filon onaj koji najčešće i najdoslednije zastupa Hjumova gledišta, da on izlaže Hjumova mišljenja i onda kada ih drugi napadaju kao i da je njegovo stanovište o religiji najbliže Hjumovim stavovima koji su nam poznati iz njegovih drugih spisa. Nasuprot tome, Kleant i Demeja se u mnogim takvim prilikama ne slažu sa njim. Zbog toga je opravdano tvrditi da je Filon Hjumov *primarni iako ne i jedini* zastupnik u *Dijalozima*.

S obzirom na ovu interpretativnu hipotezu se s pravom može postaviti pitanje koga Kleant i Demeja zastupaju u *Dijalozima* ako Filon stvarno zastupa Hjumova. Smatram da je Mosner obavio najveći deo posla kada je reč o pružanju odgovora na to pitanje time što je vrlo detaljno i ubedljivo pokazao da su Demejina gledišta bliska Klarkovim a Kleantova Batlerovim. Mosner priznaje da „nije nemoguće da Demeja i Kleant za Hjumova nisu predstavljali ništa više do dva teistička sistema, ali psihološki deluje mnogo verovatnije da je on zamišljao sebe kako se raspravlja sa dva stvarna duhovna lica.“ (Mosner 1936, 335) Klark i Batler deluju kao odgovarajući kandidati za Hjumove sagovornike zato što su njih dvojica bili glavni predstavnici dve različite struje u okviru Engleske crkve – Klark je bio predstavnik grupe koja je zastupala metafizički *a priori* odnosno kosmološki argument za postojanje Boga, dok je Batler predstavljao grupu koja je zagovarala eksperimentalni *a posteriori* odnosno teleološki argument za postojanje Boga. Hjum je bio dobro upoznat sa delima ove dvojice religioznih filozofa, pri čemu je

poznato da je mnogo više cenio Batlera nego Klarka. Već sam spomenula<sup>71</sup> da je na početku svoje karijere pokušavao da stupi u kontakt sa Batlerom zato što je hteo da mu dâ *Raspravu* na čitanje i da je tom prilikom čak i odstranio neke delove svog spisa da ne bi uvredio Batlera. S druge strane, dobro je poznat i Hjumov animozitet prema Klarku. On ne samo da je rekao da „nikada nije imao nikakvo verovanje u religiju od kada je počeo da čita Loka i Klarka“ (Fieser 2005, 288), već je na nekoliko mesta u svojim delima kritikovao Klarkova gledišta. U ovom kontekstu je najvažnije prisetiti se podatka da je Hjum još u *Raspravi* kritikovao Klarkov dokaz principa dovoljnog razloga koji Klark koristi u svom kosmološkom argumentu i da je u *Pismu jednog gospodina* priznao da njegova kritika pogađa upravo Klarkov dokaz postojanja Boga. Isti dokaz je ponovo meta njegove kritike u delu IX *Dijaloga* u kojem najpre Demeja izlaže Klarkov argument<sup>72</sup> a zatim ga Kleant kritikuje. Mosner kaže da ne bi trebalo zanemariti činjenicu „da se Batler, na početku svoje karijere, upustio u značajnu kontroverzu sa Klarkom upravo o tom pitanju.“ (Mossner 1936, 337) Ukoliko Kleant zaista zastupa Batlera a Demeja Klarka, onda bi to objasnilo zašto je Hjum njemu a ne Filonu dao da kritikuje Demejin argument. Međutim, s obzirom na to da je Demeja komičan lik koji u brojnim prilikama ne primećuje da ga Filon koristi ili ismeva, deluje neprikladno poistovetiti ga sa Klarkom. Mosner tvrdi da je „Hjum uvek malo cenio Klarka“ (Mossner 1936, 336), ali ipak kaže da se „u ovim okolnostima Demeja najbolje može shvatiti kao da predstavlja možda ne toliko Klarka lično koliko Klarkovu školu“ (Mossner 1936, 337), a potom kaže i da je Demeja „karikatura Klarka“ (Mossner 1936, 338).

S druge strane, Batler i Hjum nisu bili prijatelji kao što su to Kleant i Filon u *Dijalozima*. Hjum nije uspeo u svojoj nameri da lično upozna Batlera i da sa njim razgovara o svojoj *Raspravi* (Mossner 1936, 340), ali je celog života pokazivao poštovanje prema njemu.<sup>73</sup> Ono što Batlera čini verovatnim uzorom za Kleanta jeste to što je on bio jedan od glavnih zastupnika eksperimentalnog teizma u Hjumovo vreme i što je u delu *Analogija između prirodne i otkrivene religije i ustrojstva i toka prirode* (*Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*, 1736) veoma opširno razmatrao pojam analogije. Jadžima takođe misli da postoji „bazična veza između Kleanta i Batlera“ i mnogo detaljnije od Mosnera pokazuje da Kleantovo pobijanje Demejinog argumenta u delu IX *Dijaloga* ima dosta sličnosti sa ranom korespondencijom između Batlera i Klarka (Yajima 2017, 251).<sup>74</sup> Sam tekst *Dijaloga* podržava ovu tezu utoliko što Hjum u delu IX eksplicitno referira na Klarka u jednoj fusnoti. Kleant na mestu na kom je stavljena fusnota kaže: „Može se zamisliti,“ kaže se, ‘da je bilo koja čestica materije uništena; i može se zamisliti da je bilo koji oblik izmenjen. Stoga takvo uništenje ili menjanje nije nemoguće.’“ (DNR 9.7, KS 190) Hjum navedeni citat pripisuje Klarku<sup>75</sup> a Kleant ga koristi kako bi

---

<sup>71</sup> Videti str. 3 ovog rada.

<sup>72</sup> Argument koji Demeja brani je dosta sažetiji od argumenta koji je Klark izložio u *Dokazivanju bića i atributa Boga*, ali nema sumnje da je Hjum mislio da na tom mestu u *Dijalozima* izlaže upravo Klarkov argument. Ima autora koji smatraju da on nije na dobar način prikazao Klarkov argument – Stjuart je možda najoštrij među njima kada kaže da „iako su sve pojedinačne formulacije preuzete od Klarka, celokupni argument nema više veze sa istorijskim Klarkovim argumentom nego što su prolazni pamfleti u kojima je kritikovana Hjumova filozofija tokom njegovog života imali veze sa *njegovom* filozofijom.“ (Stewart 1983, 248, Stjuartov kurziv) Međutim, on ne poriče da je Hjum pokušao da predstavi Klarkov argument.

<sup>73</sup> Hjum je u *Raspravi* Batlera naveo kao jednog od „filozofa koji su nedavno u Engleskoj počeli da postavljaju nauku o čoveku na nove temelje“ (T 0.7, SBN vii) a osim njega spominje i Loka, Šaftsberija, Mandevila i Hačesona. Nekoliko godina kasnije u pismu Henriju Houmu Hjum kaže da je saznao da Batler svuda preporučuje njegove *Eseje o moralu i politici* te da se nada da će ovo delo imati uspeha (HL1, 43).

<sup>74</sup> Poređenje Hjumovog teksta i teksta korespondencije Klarka i Batlera se može naći u Yajima 2017, 254–256. Pored toga, Mosner u navedenom tekstu pokazuje da je Hjum prilikom pisanja Filonovog poslednjeg govora u *Dijalozima*, koji će biti detaljno razmatran u sledećem poglavlju ovog rada, verovatno imao na umu Batlera zato što neki delovi njegovog govora direktno odgovaraju na određena mesta iz Batlerove *Analogije*, videti Mossner 1936, 343–345.

<sup>75</sup> Navedeni tekst nije tačan citat već parafraza Klarkovih rečenica iz Clarke 1998, 19.

pokazao da se ono što „se kaže“ može primeniti i na Boga to jest da je zamislivo da Bog ne postoji ili da se njegova svojstva menjaju te da nije moguće dokazati da je Bog nužno biće. Hjum ovde ne referira na Batlera ali je interesantno primetiti da u navedenoj korespondenciji Butler kritikuje Klarka upravo pozivajući se na zamislivost (Clarke 1998, 100–101), baš kao što to čini i Kleant na navedenom mestu. Jadžima ipak napominje da „ima mnogo više smisla i velika je pomoć u razumevanju dela ako pretpostavimo da svaki lik predstavlja jedan ‘tip’ [filozofa] pre nego izravnu identifikaciju sa nekim filozofom zato što se Hjum kroz to delo obraća svojim savremenikima“, ali da i pored toga „možemo da steknemo jasniju perspektivu ako uzmemo da je Kleant modelovan po uzoru na Batlera a Demeja, sa mnogo izmena, po uzoru na Klarka.“ (Yajima 2017, 251) Upravo to je i moja poenta u vezi sa Hjumovim glavnim zastupnikom u *Dijalozima*. Nećemo pogrešiti ako kažemo da trojica glavnih sagovornika predstavljaju tri tipa filozofa ili tri različita načina razmišljanja o religiji u Hjumovo vreme, ali se ipak čini da samog Hjuma možemo bolje da razumemo ako uzmemo da je Filon njegov primarni zastupnik u ovom delu.

Jedan interesantan podatak koji sugerise da Hjumu nisu svi likovi u *Dijalozima* podjednako važni tiče se prostora koji je on u ovom delu dodelio različitim ličnostima. Stjuart je izračunao da je u Hjumovom originalnom rukopisu, to jest, u prvoj završenoj verziji *Dijaloga* koju je u potonjim godinama menjao i dopunjavao, „Kleant imao 22 procenta od ukupnog broja reči, oko tri puta više nego Demeja, koji je imao skoro tri puta više od Pamfila“ dok je „Filon imao 61 procenat, koji se sastojao od 19.220 reči u poređenju sa Kleantovih 7.080.“ (Stewart 2000, 304) Pored toga, kada se na ovaj način analiziraju i prepravke koje je Hjum načinio „one su toliko jednostrano na strani Filona“ da je prema Stjuartu Hjumova ideja da jednako tretira sve likove „odavno izgubila svoju snagu.“ (*ibid.*) Hjum je dodao još 332 reči koje Demeja izgovara, zatim još 468 reči koje Kleant izgovara, mada je to u velikoj meri anulirano time što je obrisao 304 Kleantovih reči i, naposljetku, dopisao je 3500 reči koje Filon izgovara, što predstavlja 87 posto od ukupnog broja pridodatih reči (*ibid.*). Svaki čitalac i bez poznavanja ovih brojki već tokom prvog čitanja *Dijaloga* može da uoči da je Filonu dodeljeno najviše prostora, ali to ne znači da je Hjumova namera da u dijalogu bude očuvana „prikladna ravnoteža među govornicima“ (DNR 0.1, KS 127) time izgubila svoju snagu. On i ne kaže da sve likove treba jednako tretirati, već kaže da među njima treba da bude očuvana ravnoteža kao i da treba da se izbegne „ta jeftina greška gde se protivniku ne dozvoljava da kaže ništa osim besmislica“ (HL1, 154), a činjenica da još uvek raspravljamo o tome da li se Filon na kraju složio sa Kleantom ili ne svedoči o tome da je Hjum u toj nameri bio prilično uspešan. Navedeni podaci svakako ne dokazuju da je Filon Hjumov primarni zastupnik u *Dijalozima*, ali ipak jasno pokazuju da je Hjum iz nekog razloga najviše zainteresovan za Filonov deo, a činjenica da gotovo svi dodaci koje je uneo predstavljaju Filonove reči pokazuje da mu je bilo veoma važno da Filonovu poziciju predstavi na zadovoljavajući način.

Postoji, međutim, eksplicitno tekstualno svedočanstvo protiv hipoteze da nijedan od likova posebno ili da više likova sveukupno zastupa Hjuma u *Dijalozima*. Naime, Hjum u pismu iz 1753. godine jednom od svojih kritičara upućuje sledeći prigovor: „Ali vi meni pripisujete i osećanja skeptika i osećanja njegovog protivnika, što nikako ne mogu da prihvatim. *Ni u jednom dijalogu se ne može pretpostaviti da više od jedne ličnosti predstavlja autora.*“ (HL1, 173, moj kurziv) Ovde je reč o dijalogu koji se nalazi na kraju *Istraživanja o principima morala*<sup>76</sup> ali je očigledno da Hjum smatra da bi ono što

---

<sup>76</sup> Ovaj dijalog, koji nosi naziv „Dijalog“, jeste treće delo koje je Hjum napisao u toj književnoj formi a koji prethodno nije spominjan zato što bi njegova analiza zahtevala da se uđe u detalje Hjumove etike koji nisu neophodni za glavnu temu ovog istraživanja. Pored toga, predmet ovog dijaloga nije religija već moral i moguće je da je to razlog iz kojeg se on razlikuje od preostala dva Hjumova filozofska dijaloga mada među njima možemo da uočimo i izvesne sličnosti. Diskusija u „Dijalogu“ se odvija između naratora odnosno jednog „ja“ koje najverovatnije predstavlja samog Hjuma i njegovog prijatelja Palameda „koji je veliki lutalica u svojim principima kao i po svojoj ličnosti“ (EPM D 1, SBN 324). Tema njihove rasprave je moralni relativizam i Palamed prilično ubedljivo argumentuje da su „moda, trend, običaj i zakon glavna osnova svih moralnih opredeljenja.“ (EPM D 25, SBN 333) Međutim, na kraju ipak izgleda da pobedu odnosi narator koji više govori u toku celog

kaže u sledećoj rečenici trebalo da važi za *svaki* filozofski dijalog. Budući da je u vreme kada je pisao ovo pismo Hjum već napisao najveći deo *Dijaloga*, možemo da pretpostavimo da se njegovo tvrđenje odnosi i na to delo i da stoga navedeno pismo podržava tezu prema kojoj Hjum ima jednog primarnog zastupnika u *Dijalozima*. U sledećem poglavlju ću nastojati da pokažem da je to tačno nezavisno od navedenog tekstualnog potkrepljenja tako što ću pokazati da Filon najčešće i dosledno predstavlja Hjuma u *Dijalozima*.

---

dijaloga i koji brani Hjumovo gledište „da su principi na osnovu kojih ljudi rasuđuju o moralu uvek isti, iako su zaključci koje oni izvode često veoma različiti“ kao i da „su originalni principi osude ili pokude uniformni i da pogrešni zaključci mogu da budu ispravljeni pomoću ispravnijeg rasuđivanja i većeg iskustva.“ (EPM D 36, SBN 335–336) Ono što ovaj dijalog razlikuje od Hjumovih dijaloga posvećenih religiji jeste to što on ovde govori u svoje ime, a ono što ga čini sličnim tim dijalozima je činjenica da i ovde mogu da se jave nedoumice u pogledu toga ko izražava Hjumova gledišta, o čemu svedoči i Hjumov navedeni prigovor svom kritičaru, zbog toga što su obe strane u dijalogu ubedljive to jest zato što drugoj strani nije dato da samo izgovara besmislice. Osim toga, ono što nas uverava da narator u „Dijalogu“ predstavlja Hjuma jeste upravo to što on brani gledišta koja Hjum izlaže i u *Raspravi* i u *Istraživanju o principima morala*. Sam Hjum u navedenom pismu svom kritičaru kaže: „Ja sam sigurno nastojao da pobijem skeptika svom snagom koju posedujem i mora biti dopušteno da je moje pobijanje iskreno, budući da je izvedeno iz glavnih principa mog sistema.“ (HL1, 173) Dakle, on dokazuje da zastupa određena gledišta u „Dijalogu“ time što tvrdi da su ona u saglasnosti sa njegovom filozofijom. Na sličan način ću u nastavku rada dokazivati da je Filon njegov zastupnik u *Dijalozima* tako što ću tvrditi da on brani gledišta koja su u saglasnosti sa Hjumovom filozofijom.



## 4. ISTINSKA RELIGIJA U *DIJALOZIMA*

### 4.1 Istinska religija u Hjumovim delima

Izraz „istinska religija (*true religion*)“ se u Hjumovim delima eksplicitno javlja petnaest puta, a na istinsku religiju se još nekoliko puta referira bez korišćenja ovih reči. Od tih petnaest, deset javljanja izraza „istinska religija“ nalazimo u *Istoriji Engleske* (H 3.36, 408; 4.38, 18; 4.39, 48; 4.41, 136; 4.42, 158; 4.App.3, 309; 5.54, 306; 5.57, 446; 5.58n, 474; 6.71, 533), četiri u *Dijalozima* (DNR 1.20, KS 140; 12.9, 219; 12.22, 223; 12.24, 224) i jedno u eseju „O sujeverju i entuzijazmu“ (SE 73). Suprotan izraz „lažna religija (*false religion*)“ se kod Hjuma javlja na osam mesta, od kojih su tri u eseju „O sujeverju i entuzijazmu“ (SE 73; 74; 76), dva u *Istoriji Engleske* (H 3.37, 439; 4.42, 135) i po jedno u *Istraživanju o principima morala* (EPM 9.3, SBN 270), eseju „O samoubistvu“ (Su 181) i u *Dijalozima* (DNR 12.24, KS 224). Pored toga se izraz „pravi teizam (*genuine theism*)“, koji izgleda da ima slično značenje kao izraz „istinska religija“, javlja jedanput u *Prirodnoj istoriji religije* (NHR 0.1, 33) i jedanput u *Dijalozima* (DNR 12. 24, KS 224), a uz to se u *Prirodnoj istoriji religije* dvaput spominju „pravi teisti (*genuine theists*)“ (NHR 4.1, 44; 7.3, 57) i jedanput „pravi principi teizma (*genuine principles of theism*)“ (NHR 15.4, 86), dok se u *Dijalozima* jedanput spominje „istinski sistem teizma (*the true system of theism*)“ (DNR 5.2, KS 165).

U većini slučajeva izraz „istinska religija“ najčešće „jednostavno referira na šta god akteri o kojima se diskutuje smatraju ispravnim oblikom religije“ (Garrett 2012, 199). Takve su gotovo sve upotrebe ovog izraza u *Istoriji Engleske* gde se najčešće protestantizam ali na nekoliko mesta i katolicizam naziva istinskom religijom. Zbog toga nemamo nikakvih razloga da mislimo da Hjum na tim mestima iznosi svoje lično shvatanje istinske religije. S druge strane, on u eseju „O sujeverju i entuzijazmu“ kaže da dve vrste lažne religije, sujeverje i entuzijazam, predstavljaju „izopačenja istinske religije“ (SE 73). Navedene dve vrste lažne religije se razlikuju na osnovu različitih strasti koje ih pobuđuju. Hjum kaže da „slabost, strah, melanholija, zajedno sa neznanjem“ predstavljaju „prave izvore sujeverja“ (SE 74), dok „nada, ponos, drskost, prijatna uobrazilja, zajedno sa neznanjem“ predstavljaju „prave izvore entuzijazma.“ (*ibid.*) On katolicizam navodi kao glavni primer sujeverja a različite oblike protestantizma kao primere entuzijazma.<sup>77</sup> Međutim, dok na ovaj način različite poznate religiozne denominacije svrstava među lažne religije, Hjum nigde ne kaže da ijedan naročiti oblik religije predstavlja primer istinske religije. Na osnovu onoga što on kaže u eseju „O sujeverju i entuzijazmu“ možemo da zaključimo samo da istinska religija spada među „najbolje stvari“ budući da njenim izopačenjem nastaje lažna religija koju on karakteriše kao jednu od najgorih stvari konstatujući pritom da najgore stvari proizlaze iz kvarenja najboljih (SE 73). To nam ipak ne daje nikakve nagoveštaje o tome kakvo je ono gledište čija su sujeverje i entuzijazam izopačenja. Pored toga, ni druga mesta na kojima Hjum spominje lažnu religiju nisu od veće pomoći za razumevanje njegovog shvatanja istinske

<sup>77</sup> Ponekad, kada se ne bavi razlikovanjem istinske i lažne religije ili razlikovanjem različitih oblika lažne religije, Hjum govori kao da religiju uopšte karakteriše sujeverje (videti na primer T 1.4.7.13, SBN 271– 272 gde on govori o „sujeverju svake vrste i denominacije“) ili kao da su „sujeverje“ i „lažna religija“ sinonimi (Su 577–578). Kada govori o religiji svog vremena, on najčešće katolicizam izjednačava sa sujeverjem a radikalni protestantizam sa entuzijazmom ali, budući da u *Prirodnoj istoriji religije* različite oblike politeizma takođe naziva sujeverjem, jasno je da Hjum smatra da je sujeverje starije od katolicizma i da može da poprimi različite oblike. Pored toga, njegovo gledište o sujeverju i entuzijazmu se vremenom menjalo. U vreme kada je pisao esej „O sujeverju i entuzijazmu“ imao je nešto povoljnije mišljenje o entuzijazmu nego o sujeverju ali već u *Istoriji Engleske* to više nije slučaj. Osim toga, nije jasno zbog čega Hjum u *Prirodnoj istoriji religije* govori samo o sujeverju i uopšte ne spominje entuzijazam, iako u tom delu kaže da „nada kao i strah“ može da bude izvor religioznih verovanja (NHR 3.4, 42). Pošto je prema njemu strah preovlađujući pokretač religioznih verovanja, on smatra i da je sujeverje šire rasprostranjeno od entuzijazma, ali to ipak ne objašnjava zašto je odlučio da izloži prirodnu istoriju samo jednog oblika lažne religije. To pitanje nije od veće važnosti za ovaj rad ali jeste problem koji zaslužuje pažnju proučavaoca Hjumove filozofije.

religije jer ona samo svedoče o tome da on pod lažnom religijom najčešće misli na oblik religije koji ima negativan uticaj na pojedince ili na društvo.<sup>78</sup> Jedino što bismo na osnovu toga mogli da pretpostavimo jeste da istinska religija nema tako loše posledice i to je predlog koji ću razmotriti u sledećem odeljku rada.

Zanimljivo je, međutim, primetiti da Hjum na nekoliko mesta kaže da jedino filozofija ima moć da se suprotstavi lažnoj religiji. U eseju „O sujeverju i entuzijazmu“ on kaže da „ne postoji ništa osim filozofije što je u stanju da u potpunosti pokori ove neobjašnjive strahote [koje podstiču sujeverje]“ (SE 75), dok u eseju „O besmrtnosti duše“ on tvrdi da filozofija obezbeđuje „najbolji protivotrov“ za sujeverje i lažnu religiju (Su 577), da „sujeverje, budući da je zasnovano na lažnom mišljenju, mora odmah da nestane kada istinska filozofija (*true philosophy*) proizvede ispravnija osećanja veće snage“ (Su 578) kao i da je „kada je ispravna filozofija (*sound philosophy*) jednom zavlada umom, sujeverje efikasno isključeno.“ (*ibid.*) Samo mali korak deli ova tvrđenja od teze da je istinska religija tesno povezana sa istinskom ili ispravnom filozofijom.<sup>79</sup> Štaviše, izgleda da Hjum upravo taj korak pravi u *Prirodnoj istoriji religije* kada objašnjava kako monoteizam može da proistekne iz politeizma tako što jedan među mnoštvom bogova postepeno dobija mnogo veći značaj od ostalih zbog čega mu ljudi pripisuju sve veće moći. Hjum tvrdi da dok se idolopoklonici „ograničavaju na pojam savršenog bića, tvorca sveta, oni se slučajno poklapaju sa principima razuma i *istinske filozofije*, iako ih do te ideje ne vodi razum, za koji su u velikoj meri nesposobni, već laskanje i strahovi najprizemnijeg sujeverja.“ (NHR 6.5, 54, moj kurziv) Postavlja se pitanje šta je prema Hjumu istinska filozofija i da li je i u kakvoj je ona vezi sa pravim teizmom o kojem on govori u *Prirodnoj istoriji religije*.

Manje je problematično objasniti, u onoj meri u kojoj je to dovoljno za potrebe ovog rada i bez ulaženja u detaljniju analizu, šta Hjum podrazumeva pod istinskom filozofijom. On ponekad modernu nauku i filozofiju naziva istinskom filozofijom a ponekad o svom načinu filozofiranja i sebi govori kao o istinskoj filozofiji i istinskom filozofu.<sup>80</sup> Tako, na primer, Hjum u *Raspravi* kaže da neće pokušavati da objasni izvorne kvalitete ljudske prirode i to pravda time što „istinskom filozofu ništa nije potrebije od toga da obuzda neumerenu želju da traga za uzrocima i da, kada je na dovoljnom broju eksperimenata uspostavio neko učenje, ostaje zadovoljan time, kada vidi da bi ga dalje ispitivanje odvelo u nejasne i neizvesne spekulacije.“ (T 1.1.4.6, SBN 12–13) A kada je reč o objašnjavanju uzročnosti Hjum razlikuje mišljenje običnih ljudi, mišljenje lažne filozofije i mišljenje istinske filozofije, pri čemu svoje shvatanje

---

<sup>78</sup> Na primer, u eseju „O sujeverju i entuzijazmu“ Hjum kaže da su obe vrste lažne religije „opasne“ ali na različite načine – religije koje se zasnivaju na entuzijazmu su u svom prvom javljanju „bešnje i nasilnije“ od onih koje se zasnivaju na sujeverju koje se „postepeno i neosetno potkrada“, ali kao što „entuzijazam proizvodi najokrutnije poremećaje u ljudskom društvu“, tako i sujeverje stvara „beskrajne zavade, progone i verske ratove“ (SE 73–77). U *Istoriji Engleske* on kaže da lažna religija (pod kojim misli i na sujeverje i na entuzijazam) ne može potpuno da uništi princip jednakosti koji je utisnut u ljudski um (H 3.37, 439) kao ni naše osećanje moralnosti (H 4.42, 135).

<sup>79</sup> Donald Livingston je, koliko je meni poznato, prvi autor koji je eksplicitno ukazao na vezu između istinske religije i istinske filozofije kod Hjuma. On u svojoj knjizi *Filozofska melanholija i delirijum (Philosophical Melancholy and Delirium)* analizira Hjumovo razlikovanje istinske i lažne filozofije i njegovo razlikovanje istinske i lažne religije i dolazi do zaključka da „Hjum na kraju argumentuje da su istinska religija i istinska filozofija iste.“ (Livingston 1998, 57). Njegova argumentacija se može naći u drugom i trećem poglavlju te knjige. Iako se Livingstonovoj interpretaciji Hjumovog shvatanja istinske religije mogu uputiti izvesne primedbe, o čemu će biti reči u nastavku rada, njegovo ukazivanje na ove distinkcije u Hjumovoj filozofiji je ipak veoma značajno.

<sup>80</sup> Ovo nisu jedini načini na koje Hjum koristi ovaj izraz. Kada kaže da „ništa ne može da bude više u suprotnosti sa istinskom filozofijom“ od toga da se ista reč upotrebljava u dva različita smisla (T 1.3.9.19 nap. 22, SBN 117) ili kada tvrdi da je „umnožavanje uzroka bez potrebe zaista protivno istinskoj filozofiji“ (DNR 5.9, KS 168), izgleda da on pod istinskom filozofijom misli na opšte principe kojima bi filozofi trebalo da se vode u istraživanju i zaključivanju. Međutim, kada u *Istoriji Engleske* navodi Bejkona (Francis Bacon), Galileja (Galileo Galilei), Huka (Robert Hooke), Bojla (Robert Boyle) i Njutna kao preteče ili predstavnike istinske filozofije (H 6.71, 541; 4.Ap. 4, 153), jasno je da on tada misli na prirodnu filozofiju svog vremena.

uzročnosti podvodi pod mišljenje istinske filozofije.<sup>81</sup> Pored toga, on u *Raspravi* istinskim filozofima izričito pripisuje umereni skepticizam (T 1.4.3.10, SBN 224) i ima smisla pretpostaviti da za njega i umereni skepticizam o kojem govori u *Istraživanju o ljudskom razumu* predstavlja istinsku filozofiju (iako on u tom delu ne koristi ovaj izraz). Može se reći da Hjum u *Istraživanju o ljudskom razumu* između ostalog traga i za ispravnim načinom filozofiranja – on ovo delo započinje diskusijom o različitim vrstama filozofije a završava ga preporučujući upravo akademsku ili skeptičku filozofiju. Stoga se čini da slobodno možemo da zaključimo da je istinska filozofija za Hjuma u najmanju ruku onaj način filozofiranja ili ona vrsta filozofije koju on odobrava ili sam zastupa. To onda implicira da, kada Hjum na gorenavedenom mestu iz *Prirodne istorije religije* kaže da se idolopoklonici koji veruju da je jedno savršeno biće tvorac sveta slučajno poklapaju sa principima istinske filozofije, on želi da kaže da je to njihovo verovanje u skladu sa verovanjem do kojeg se dolazi i ispravnim načinom filozofiranja, samo što primitivni narodi nisu na taj način došli do navedenog verovanja.

Kakvo gledište je pravi teizam o kojem Hjum piše u *Prirodnoj istoriji religije*? Na samom početku ovog spisa i na mestu koje sam prethodno već citirala Hjum kaže da „[č]itav okvir prirode nagoveštava jednog inteligentnog tvorca, i nijedan racionalni istraživač ne može, nakon ozbiljnog promišljanja, ni na trenutak da se uzdrži od svog verovanja u pogledu osnovnih principa pravog teizma i religije.“ (NHR 0.1, 33) Kada Hjum govori o teizmu u *Prirodnoj istoriji religije* on pritom misli na monoteizam, a pridev „pravi (*genuine*)“ služi za razlikovanje jedne posebne vrste teizma od onih oblika teizma koji proističu iz politeizma. U nastavku ću navesti nekoliko mesta koja nam pomažu da razumemo šta je sadržaj ovog pravog teizma.

„Kada bi posmatranje dela prirode navodilo ljude na pomisao o nevidljivoj, inteligentnoj moći, oni nikada ne bi mogli da imaju nijedan drugi pojam [o toj moći] do onog o jednom jedinom biću, koje je podarilo postojanje i uređenost ovoj velikoj mašini, i podesilo sve njene delove u skladu sa jednim pravilnim planom ili povezanim sistemom.“ (NHR 2.2, 37)

„Ne znajući astronomiju i anatomiju biljaka i životinja, i [budući] premalo radoznali da bi opazili zadivljujuću podešenost finalnih uzroka, oni [primitivni narodi] još uvek ostaju neupoznati sa prvim i vrhovnim tvorcem i sa tim beskonačno savršenim duhom, koji je sam, svojom svemoćnom voljom, podario uređenost čitavom okviru prirode. Tako veličanstvena ideja je prevelika za njihove uske zamisli, koje ne mogu ni da sagledaju lepotu dela niti da shvate veličinu njihovog tvorca.“ (NHR 3.3, 41–42)

„Ko god pomoću argumenta saznaje da postoji nevidljiva inteligentna moć, mora da zaključuje na osnovu zadivljujuće osmišljenosti prirodnih objekata, i mora da pretpostavi da je svet delo tog božanskog bića, prvobitnog uzroka svih stvari.“ (NHR 5.2, 49)

„Obični ljudi, to jest, zaista, čitavo čovečanstvo, sa nekoliko izuzetaka, budući neuki i neupućeni, nikada ne uzdižu svoja razmišljanja do nebesa, niti svojim raspravama prodiru u tajnu strukturu biljnih i životinjskih tela, toliko daleko da otkriju vrhovni um ili prvobitnu promisao, koja je podarila uređenost svakom delu prirode.“ (NHR 8.1, 58)

„Iako je glupost primitivnih i neupućenih ljudi toliko velika da oni možda ne vide suverenog tvorca u očiglednijim delima prirode, koja su im toliko poznata, ipak se jedva čini mogućim da bilo ko dobrog razumevanja odbaci tu ideju, kada mu je ona jednom predložena. Neka svrha, neka namera, neka osmišljenost je očigledna u svakoj stvari, i kada se naše razumevanje proširi toliko da razmatramo prvi uspon ovog vidljivog sistema, mi moramo sa najjačim uverenjem da usvojimo ideju nekog inteligentnog

---

<sup>81</sup> Na sličan način, kada svoju filozofiju na kraju prve knjige *Rasprave* naziva skeptičkom, Hjum kaže da će „istinski skeptik (*true sceptic*) biti nesiguran i u pogledu svojih filozofskih sumnji kao i u pogledu svojih filozofskih uverenja“ (T 1.4.7.14), a kada u *Istraživanju o ljudskom razumu* govori o tome da ne treba da odbacujemo svu teško razumljivu filozofiju on kaže da „moramo pažljivo da negujemo istinsku metafiziku (*true metaphysics*) kako bismo uništili lažnu i pretvornu.“ (EHU 1.12, SBN 13) Ovo takođe sugerise da on atribut „istinska“ pripisuje onim načinima filozofiranja koje sam usvaja i koje smatra ispravnim.

uzroka ili tvorca. Jednoobrazne maksime, koje preovlađuju kroz čitav okvir sveta, takođe nas prirodno, ako ne i nužno, dovode do toga da ovu inteligenciju zamislimo kao jedinstvenu i nepodeljenu, tamo gde se predrasude obrazovanja ne suprotstavljaju jednoj tako razumnoj teoriji. Čak i suprotnosti prirode, otkrivajući se svuda, postaju dokazi nekog doslednog plana, i uspostavljaju jednu jedinu svrhu ili nameru, ma koliko neobjašnjivu i neshvatljivu.“ (NHR 15.1, 85)

Već ovih nekoliko citata, a u *Prirodnoj istoriji religije* ima još odlomaka sličnog sadržaja, sugeriše da pravi teizam podrazumeva verovanje da postoji jedan inteligentni tvorac sveta koji je čitavu prirodu uredio u skladu sa nekim planom. Verovanje da postoji nevidljiva, inteligentna moć je „jedina tačka teologije, u pogledu koje ćemo naći gotovo univerzalnu saglasnost čovečanstva“ (NHR 4.1, 44), verovanje da postoji samo jedna takva moć je ono u pogledu čega se svi monoteisti slažu, a ono što prave teiste razlikuje od ostalih monoteista jeste način dolaženja do tog verovanja. U prvom izdvojenom citatu Hjum kaže da kada bi posmatranje prirode bilo ono što nas navodi da verujemo da takva moć postoji, onda bismo svi imali isti pojam o njoj. Međutim, on smatra da posmatranje prirode nije ono što je zapravo navelo ljude da počnu da veruju u jednog inteligentnog tvorca, već da ovo verovanje ima poreklo u određenim ljudskim osećanjima. Hjumova prva teza u *Prirodnoj istoriji religije* jeste da je „politeizam ili idolopoklonstvo bio, i da je nužno morao da bude, prva i najstarija religija čovečanstva.“ (NHR 1.1, 34)<sup>82</sup> On zatim ispituje poreklo politeizma, odnosno, prvih religija i tvrdi da „prve ideje o religiji nisu proistekle iz razmatranja dela prirode, već iz zabrinutosti za životne događaje, i iz neprestanih nada i strahova koje pokreću ljudski um.“ (NHR 2.4, 38) Drugim rečima, ljudi nisu stekli svoja prva religiozna verovanja upotrebom razuma i pomoću argumenata, već su ona proistekla iz njihovih osećanja, a pre svega iz straha.<sup>83</sup> Primitivni narodi su živeli u velikoj neizvesnosti i strahu jer nisu mogli ni da objasne niti da predvide i spreče pojave poput poplava, suša, oluja, bolesti, telesnih deformiteta i smrti. Pored toga, ljudi su prirodno skloni antropomorfizaciji i imaju tendenciju „da sva bića zamišljaju kao same sebe i da na svaki objekat prenose one kvalitete sa kojima su prisno upoznati i kojih su intimno svesni.“ (NHR 3.2, 40) Hjum kaže da zbog toga nije čudno to što su ljudi u prošlosti „budući da su se nalazili u stanju potpunog neznanja o uzrocima, i pošto su istovremeno bili tako zabrinuti za svoju buduću sudbinu, odmah priznali svoju zavisnost od nevidljivih moći, koje poseduju osećanja i inteligenciju.“ (NHR 3.2, 41) Politeizam se, dakle, razvio tako što je čovek nepoznate uzroke različitih pojava od kojih je strahovao počeo da zamišlja kao bića nalik njemu samom, samo sa nešto većim moćima, kojima je upućivao molitve i podnosio žrtve kako bi zadobio njihovu naklonost i izbegao zlu sudbinu.

Monoteizam se potom istorijski razvio iz politeizma na prethodno opisan način, tako što je u nekom narodu jedno od mnoštva božanstava postepeno dobijalo veći značaj od ostalih zbog čega su mu pripisivane sve veće moći dok naposljetku taj narod nije obrazovao zamisao o svemoćnom i savršenom biću koje je tvorac sveta (NHR 6.5, 53–54). Međutim, videli smo da Hjum smatra da se na taj način samo slučajno dolazi do verovanja koje je u skladu sa „principima razuma i istinske filozofije“, dok je posmatranje i proučavanje dela prirode pravi put za dolaženje do tog verovanja. Monoteizam koji je proistekao iz politeizma zbog toga nije isto što i pravi teizam koji Hjum izgleda da odobrava u *Prirodnoj istoriji religije*. Pravi monoteizam bi „ako se ispravno sledi, trebalo da iz religioznog obožavanja izbacii sve što je neozbiljno, nerazumno i neljudsko i da pred ljude postavi najjeminentniji primer kao i najsnažnije motive pravde i dobročinstva.“ (NHR 9.1, 60–1) Pored toga, pravi monoteisti bi trebalo da

---

<sup>82</sup> Ova teza je veoma smela, naročito ako imamo u vidu da je Hjum do nje došao filozofirajući „iz fotelje“. Međutim, moj cilj u ovom radu nije da utvrdim da li je Hjum u pravu, već da ustanovim kakva gledišta o religiji on zaista zastupa.

<sup>83</sup> Hjum smatra da bilo šta što utiče na ljude može da bude pokretač religioznih osećanja, „nada kao i strah, zahvalnost kao i nesreća“, ali da ih „mnogo češće melanholija baca na kolena nego prijatne strasti.“ (NHR 3.4, 42) Na primitivne narode najveći uticaj su imali „uznemirena zabrinutost za sreću, strah od buduće bede, strah od smrti, žed za osvetom, potreba za hranom i drugim potrebštinama.“ (NHR 2.5, 39)

veruju samo u opšte ali ne i u posebno providenje<sup>84</sup> (NHR 6.2, 52). Međutim, monoteizam na koji nailazimo u svetu gotovo uvek obuhvata verovanje u posebno providenje – ljudi se Bogu i drugim svecima mole tražeći zdravlje i druga dobra upravo zbog toga što veruju da oni mogu da intervenišu i da izmene prirodni tok događaja. Pored toga, činjenica da se monoteisti osim vrhovnom Bogu često obraćaju i drugim svecima kao i da ih predstavljaju na slikama, skulpturama i drugim predmetima svedoči o tome da oni nisu sasvim napustili politeizam. Hjum smatra da „ljudi imaju prirodnu tendenciju da se iz idolatrije uzdignu do teizma i da iz teizma ponovo potonu u idolatriju“ (NHR 8.1, 58), odnosno, on tvrdi da se naši religiozni principi stalno kolebaju između monoteizma i politeizma. Nakon što je objasnio na koji način monoteizam nastaje iz politeizma, Hjum poredi ove dve vrste religije i tvrdi da je politeizam tolerantniji od monoteizma koji, budući da priznaje samo jednog Boga, sve druge religije i njihove običaje smatra svetogrđnim te putem progona i ratova nastoji da se obračuna sa njima (NHR 9.1, 61). Osim toga, monoteizam podstiče „potčinjavanje i ponižavanje“ i monaške vrline predstavlja kao jedine koje su prihvatljive Bogu koji je u toj meri uzvišeniji od čoveka, dok politeizam, čiji su bogovi tek malo bolji od ljudi, podstiče hrabrost, velikodušnost i „sve vrline koje uzdižu jedan narod.“ (NHR 10.2, 63) Hjum takođe pokazuje da je paganska mitologija prirodnija i da sadrži manje protivrečnosti u poređenju sa monoteističkim religijama (NHR 11.1–3, 65–66), a na samom kraju *Prirodne istorije religije* on govori o lošem uticaju popularnih religija na moral. Njegov zaključak je da ćemo, ako ispitamo religiozne principe koji su zapravo preovladali u svetu, teško moći da poverujemo „da su oni bilo šta drugo do snovi bolesnog čoveka“ i da ćemo pre pomisliti da su ti principi „razigrani hirovi majmuna u ljudskom obliku nego ozbiljne, pozitivne, dogmatične izjave bića koje sebe uzdiže nazivajući se racionalnim.“ (NHR 15.6, 86)

Teško je proceniti šta je Hjumov glavni cilj u *Prirodnoj istoriji religije*. On se zaista bavi poreklom religije u ljudskoj prirodi ali istovremeno puno prostora posvećuje kritici religije kakvu *de facto* nalazimo u svetu. U tom pogledu on možda i najoštrije kritikuje religiju upravo u ovom delu. S druge strane, Hjum na brojnim mestima u *Prirodnoj istoriji religije* pohvalno piše o pravom teizmu, onoj vrsti monoteizma koja je u skladu sa principima istinske filozofije. Nije sasvim jasno kako bi trebalo da razumemo ta mesta zato što je on samo nekoliko godina ranije u *Istraživanju o ljudskom razumu* kritikovao argument o osmišljenosti, a u ovom spisu izgleda da zastupa gledište da nam upravo taj argument pruža racionalne osnove za religiju. Međutim, ovo nije jedini način da se protumači ono što Hjum radi u *Prirodnoj istoriji religije*. Livingston, na primer, smatra da „kada Hjum kaže da je filozofski teizam racionalan i da ‘niko dobrog razumevanja’ ne može da ga odbaci, on ne misli da je [takav teizam] racionalan zato što predstavlja zaključak nekog *a priori* ili empirijskog argumenta.“ (Livingston 1998, 65) Prema Livingstonu, Hjum je u *Istraživanju o ljudskom razumu* i u *Dijalogima* pokazao da ni jedna ni druga vrsta argumenta ne mogu da utvrde da postoji jedan inteligentni tvorac sveta te filozofi do tog zaključka ne dolaze pomoću argumenata već tako što postepeno usavršavaju svoje razmišljanje i počinju da shvataju svet kao jedan sistem uređen putem prirodnih zakona a „ova zamisao spontano proizvodi metafizičko verovanje da ceo vidljivi sistem jeste rezultat svrhovitog delovanja.“ (Livingston 1998, 65–66) Za ovo verovanje Livingston kaže da je racionalno „otprilike na onaj način na koji istinska filozofija objašnjava racionalnost prirodnih verovanja.“ (Livingston 1998, 66)

Međutim, ova interpretacija nije ni najmanje uverljiva. Prvo, prethodno je pokazano da religiozna verovanja prema Hjumu ne mogu da budu prirodna čak ni u nekom slabijem smislu, a osim toga i govor

---

<sup>84</sup> Pod opštim providenjem (*general providence*) Hjum misli na ideju da je Bog uspostavio opšte zakone koji upravljaju prirodom i da je pustio da se događaji u prirodi nesmetano odvijaju po tim zakonima bez njegovih daljih intervencija, dok pod posebnim providenjem (*particular providence*) misli na ideju da Bog na svakom koraku u svakom pojedinom slučaju odlučuje šta će se i kako dogoditi.

o racionalnosti verovanja za koja ne možemo da pružimo racionalno opravdanje izgleda neobično.<sup>85</sup> Drugo, Livingstonovo tumačenje je čak i nezavisno od ovoga problematično zato što očigledno zanemaruje ono što sam Hjum kaže. Naime, on u gorenavedenim citatima iz *Prirodne istorije religije* eksplicitno kaže da se odgovor na pitanje o osnovama religije u razumu sastoji u tome što čitava priroda nagoveštava jednog inteligentnog tvorca“, da niko racionalan ne može da se uzdrži od ovog verovanja, kao i da se polazeći od posmatranja prirode *pomoću argumenta* dolazi do saznanja da postoji nevidljiva inteligentna moć. Na drugom mestu on kaže da prihvata da „uređenost i sklop sveta, kada se tačno ispituju“ pružaju „očigledan i nepobitan *argument*, koji bi mogao smesta da odvede um do čistih principa teizma“, ali da primitivni narodi nisu na taj način formirali svoje prve ideje o religiji (NHR 1.5, 35, moj kurziv). On takođe kaže da „iz prelepe povezanosti [...] i strogog poštovanja utvrđenih pravila mi izvodimo glavni *argument* u prilog teizmu.“ (NHR 6.2, 52, moj kurziv) Navedena mesta jasno pokazuju da Hjum u *Prirodnoj istoriji religije* tvrdi da se do principa pravog teizma dolazi pomoću argumenta koji polazi od opažanja prirode to jest pomoću argumenta o osmišljenosti.

Stoga treba objasniti zbog čega Hjum iznova insistira na tome da nas teleološki argument vodi ka pravom teizmu. Falkenštajn izdvaja četiri moguća tumačenja njegovog pozitivnog govora o osmišljenosti i pravom teizmu u *Prirodnoj istoriji religije*: (1) takve Hjumove izjave su „neiskrene i motivisane praktičnom potrebom da zamaskira svoj pravi projekat“ pobijanja osnova pravog teizma, (2) Hjumove primedbe su neiskrene i motivisane „željom da pažnju svojih čitalaca skrene sa negativne poente da nema opšte saglasnosti u pogledu pravog teizma na pozitivno tvrđenje da popularne religije tradicionalno karakteriše sujeverje“, (3) njegove izjave su iskrene ali zapravo ne priznaju nikakav legitimitet nijednom značajnom religioznom verovanju, i (4) njegove primedbe su „iskrene i izražavaju neko značajno religiozno opredeljenje.“ (Falkenstein 2003, 12–13) Četvrtu interpretaciju možemo smesta da odbacimo ukoliko „značajno religiozno opredeljenje“ shvatimo kao pripadnost određenoj religiji ili kao zastupanje izvesnih religioznih gledišta poput onog da postoji život nakon smrti ili božja raspodela nagrada i kazni u zagrobnom životu. Hjum u *Prirodnoj istoriji religije* oštro kritikuje religiju i religijske običaje kakve zapravo nalazimo u svetu i kaže da je pravi teizam „ograničen na nekoliko osoba“ (NHR 1.8, 36) i da „čitavo čovečanstvo, *sa nekoliko izuzetaka*“ nikada, polazeći od istraživanja prirode, ne otkriva inteligentnog tvorca (NHR 8.1, 58, moj kurziv). On pravi teizam ne povezuje sa nekim naročito religioznim osećanjem, već o njemu pre svega govori kao o jednom verovanju koje je stečeno na adekvatan način.

Od prve dve interpretativne hipoteze druga je više u skladu sa tim kako Hjum inače postupa u svojim spisima o religiji. Naime, on je u više navrata uporedo sa kritikovanjem nekog religioznog gledišta izražavao i svoje odobravanje nekog drugog religioznog stava, možda zato što nije želeo da deluje u potpunosti antireligiozno ali verovatno i zato što mu je u tom trenutku bilo pre svega važno da izloži kritiku tog određenog gledišta.<sup>86</sup> Zaista izgleda da je njegov glavni cilj u *Prirodnoj istoriji religije* da objasni psihološke mehanizme koji stoje u osnovi naših religioznih verovanja kao i da kritikuje popularnu religiju. Kada bi njegov pravi cilj bio da pobije osnove pravog teizma, nije jasno iz kog razloga bi imao

---

<sup>85</sup> Livingston ne tvrdi da je verovanje u inteligentnog tvorca prirodno verovanje za Hjuma, ali kaže da je ono „takoreći prirodno (*virtually natural*)“ (Livingston 1998, 66). Ono nije neizbežno i ne može ni da se pojavi dok ljudi ne steknu naviku da formiraju sudove o uzrocima i posledicama i da svoje zaključke uređuju u sistem, „ali kada jednom steknu ovu dispoziciju, verovanje se javlja spontano i retrospektivno se posmatra kao suštinski deo racionalnog i prijemčivog uma.“ (*ibid.*) Međutim, ovo očigledno nije tačno. Verovanje u inteligentnog tvorca ne može da se bude suštinski deo racionalnog uma budući da mnogi racionalni ljudi ili nemaju takvo verovanje ili čak veruju da takvo biće ne postoji.

<sup>86</sup> Videti odeljak 1.1 ovog rada u kojem sam navela više takvih primera. Podsećanja radi, Hjum u *Raspravi* dovodi u pitanje princip koji Klark koristi u svom kosmološkom dokazu ali odobrava argument o osmišljenosti, a u *Pismu jednog gospodina* eksplicitno kaže da je njegova kritika usmerena samo na Klarkov argument *a priori* ali da Dekartov argument za postojanje Boga njome nije pogođen.

potrebu da to na bilo koji način prikrije nakon što je već kritikovao argument o osmišljenosti u *Istraživanju o ljudskom razumu* (Falkenstein 2003, 14–15). Međutim, ako je njegov osnovni cilj da objasni poreklo religije u ljudskoj prirodi i da ukaže na loše posledice uobičajenih oblika religije, onda njegovo otvoreno odobravanje pravog teizma zapravo ima smisla. Prvo, on na taj način, uprkos tome što je veoma kritički nastrojen prema religiji, pokazuje da ipak ima određena religiozna verovanja i da sasvim sigurno nije ateista. Ovo drugo je i iz bezbednosnih razloga bilo neophodno da pokaže. Osim toga, mnogo je verovatnije da će njegovi čitaoci obratiti pažnju na zaključke koji se tiču glavne teme *Prirodne istorije religije* ukoliko on uporedo sa tim zaključcima ne iznosi i kritiku u to vreme najpopularnijeg argumenta za božje postojanje. Štaviše, iako na osnovu odeljka XI *Istraživanja o ljudskom razumu* i na osnovu *Dijaloga* znamo da je Hjum na različite načine osporavao bar neke zaključke argumenta o osmišljenosti, ova dva spisa su jedina mesta na kojima on kritikuje taj argument. U svim drugim spisima o religiji on teleološki argument ili ne spominje ili ga otvoreno odobrava. Jedan mogući razlog za to je činjenica da je ovaj argument lakše uklopiti u Hjumovu celokupnu filozofsku poziciju nego ontološki ili kosmološki argument zbog čega je Hjum svoje stvarne namere najčešće maskirao javnim prihvatanjem tog argumenta. Međutim, druga mogućnost je da Hjum bar donekle prihvata zaključak argumenta o osmišljenosti. Prema trećoj gorenavedenoj interpretativnoj hipotezi, on je u *Prirodnoj istoriji religije* iskren onda kada odobrava pravi teizam, ali to njegovo odobravanje nije nikakav stvarni ustupak uobičajenim religioznim gledištima zato što on prihvata jedino zaključak argumenta o osmišljenosti kojim se tvrdi da postoji neki inteligentni uzrok uređenosti sveta.<sup>87</sup> Ovo tvrđenje ne podrazumeva verovanje da je tvorac sveta savršeno dobar i da brine o svojim stvorenjima kao ni verovanje u zagrobni život i onozemaljske nagrade i kazne.

Stoga je ono što Hjum kaže u *Prirodnoj istoriji religije* u skladu kako sa drugim navedenim tumačenjem tako i sa trećom interpretativnom hipotezom. To što on vrlo oštro kritikuje argument o osmišljenosti i u *Istraživanju o ljudskom razumu* i u *Dijalozima* pruža podršku drugoj hipotezi, ali to što na više mesta a pre svega u *Prirodnoj istoriji religije* pozitivno govori o ovom argumentu čini uverljivijom treću hipotezu.<sup>88</sup> Štaviše, razumevanje Hjumovog gledišta o ovom argumentu ne postaje nimalo lakše kada uzmemo u obzir i ono što on o njemu kaže u *Dijalozima*. Ovom delu se prirodno okrećemo onda kada želimo da razumemo koje je Hjumovo pravo gledište o teleološkom argumentu zbog toga što je najveći deo *Dijaloga* posvećen raspravi upravo o tom argumentu i zato što ta rasprava sadrži Hjumove poslednje reči o ovoj temi.<sup>89</sup> Kada čitamo prvih jedanaest delova *Dijaloga* čini se da nema mesta sumnji u to da Hjum smatra da pomoću argumenta o osmišljenosti ne možemo ni da dokažemo da Bog postoji niti da utvrdimo kakva je njegova priroda. Ovi delovi snažno sugerišu da Hjum u *Prirodnoj istoriji religije* ne odobrava iskreno pravi teizam, već da to čini kako bi izbegao optužbe za ateizam. Glavna tema *Prirodne istorije religije* je svakako poreklo religije u ljudskoj prirodi a ne njen osnov u razumu pa njemu u tom delu i nije važno da pokaže šta stvarno misli o argumentu o osmišljenosti. S druge strane, on pokazuje šta zaista misli o ovom argumentu onda kada je on meta njegove kritike u

---

<sup>87</sup> Najpoznatiji zastupnik ovog gledišta je Gaskin, koji tu poziciju opisuje kao „ublaženi deizam (*attenuated deism*)“ (Gaskin 1983). Njegovim gledištem ću se detaljnije baviti u odeljku 4.3 ovog rada.

<sup>88</sup> Falkenštajn takođe odmah odbacuje četvrto navedeno tumačenje ali se on, za razliku od mene, dvoumi između prve i druge moguće interpretacije. On treće tumačenje odbacuje zbog toga što je pravi teizam u *Dijalozima* okarakterisan kao ozbiljnije religiozno gledište koje podrazumeva, između ostalog, i verovanje u zagrobni život koje Hjum sigurno ne prihvata (Falkenstein 2003, 14). Međutim, pravi teizam nije na taj način shvaćen u *Prirodnoj istoriji religije* o čijoj interpretaciji je ovde reč. Pored toga, Hjum bi pod pravim teizmom mogao da, kao i pod istinskom religijom, misli na različite stvari u svojim različitim delima. Zbog toga sam ja u ovom delu rada treću interpretativnu mogućnost shvatila kao da se odnosi samo na razumevanje onoga što Hjum kaže u *Prirodnoj istoriji religije*.

<sup>89</sup> Pored toga, izgleda i da je Hjum imao najmanje razloga da se uzdržava od otkrivanja svojih iskrenih gledišta upravo u ovom spisu. Međutim, u odeljcima 2.3.1 i 2.4 ovog rada je pokazano da je on i u *Dijalozima* koristio različite tehnike prikrivanja i navedeni su neki mogući razlozi iz kojih je to činio.

*Istraživanju o ljudskom razumu* i u *Dijalozima*. Ovo objašnjenje deluje uverljivo sve dok ne dođemo do dela XII *Dijaloga* u kojem Filon iznenada počinje pohvalno da govori o argumentu o osmišljenosti pri čemu neka njegova tvrđenja prilično podsećaju na prethodno citirana Hjumova tvrđenja iz *Prirodne istorije religije*. Postavlja se pitanje čime je ovaj Filonov preokret motivisan i da li on u poslednjem delu *Dijaloga* i pored svih iznetih kritika prihvata barem neki zaključak argumenta o osmišljenosti. Ukoliko bi to bio slučaj, onda bi *Dijalozi* pružali snažnu podršku tezi da je Hjum iskren kada u *Prirodnoj istoriji religije* govori o pravom teizmu. Najveći izazov za interpretatore jeste da utvrde da li bi ovako trebalo da shvatimo poslednji deo *Dijaloga*.

Pitanje o značenju istinske religije u *Dijalozima* je usko povezano sa pitanjem o održivosti argumenta o osmišljenosti. Hjumova upotreba izraza „istinska religija“ u *Dijalozima* je složenija u poređenju sa njegovom upotrebom ovog termina u prethodno navedenim delima. Diskusija o istinskoj religiji se ozbiljno vodi u ozloglašenom delu XII *Dijaloga*. Kada Kleant i Filon govore o istinskoj religiji oni tada svakako imaju na umu gledišta koja i sami odobravaju ali se, zbog toga što njih dvojica izlažu sasvim različite koncepcije istinske religije, to kako treba shvatiti istinsku religiju u *Dijalozima* problematizuje. Iako na početku dela XII izgleda da se Kleant i Filon napokon slažu i da obojica prihvataju argument o osmišljenosti, do kraja ovog dela postaje očigledno da su razlike među njima i dalje velike. U nastavku ovog poglavlja ću prvo detaljno analizirati Filonov preokret i tvrdiću da taj preokret ne predstavlja tako radikalnu promenu njegovih gledišta kao što to na prvi pogled izgleda te da je Filonovo shvatanje istinske religije u skladu sa njegovim skepticizmom iz prethodnih delova *Dijaloga*. Nastojacu da pokažem da čak i njegova pozitivna tvrđenja o istinskoj religiji u krajnjoj liniji mogu da se tumače kao skeptička. Istovremeno ću pokazati i da je Kleantova istinska religija bliža tradicionalno shvaćenom hrišćanstvu nego što smo to u prethodnim delovima *Dijaloga* mogli da naslutimo te da Hjum nikako ne bi mogao da prihvati takvu koncepciju istinske religije. Iz ovih razmatranja ću izvesti zaključak da imamo dobre razloge da Filona shvatimo kao Hjumovog zastupnika u *Dijalozima* nakon čega ću razmotriti šta možemo da kažemo o Hjumovom ličnom religioznom opredeljenju. Tvrdiću da je Hjumova istinska religija bliska Filonovoj i da je njegovo gledište o religiji najbolje okarakterisati kao skeptičko. Na kraju rada ću ukratko objasniti i zašto istinsku religiju možemo da shvatimo i kao istinitu u epistemičkom smislu.

#### 4.2 Filonov preokret i Filonova i Kleantova istinska religija u *Dijalozima*

U delu XII *Dijaloga*, nakon što je Demeja na kraju prethodnog dela napustio društvo, Filon i Kleant razgovaraju kao stari prijatelji. Kleant započinje razgovor obraćajući se Filonu sledećim rečima: „Tvoj polemički duh te, udružen sa tvojim gnušanjem prema prostom sujeverju, odvodi neobično daleko kada se upustiš u raspravu i nema ničeg toliko svetog i dostojnog poštovanja, čak ni u tvojim očima, što bi tom prilikom poštdeo.“ (DNR 12.1, KS 214) Filonov odgovor Kleantu predstavlja početak njegovog preokreta i vredi citirati ga u celini:

„Priznajem da sam manje oprezan kada se radi o prirodnoj religiji nego o bilo kojoj drugoj temi kako zbog toga što znam da nikada ne mogu, kada je o tome reč, da iskvarim principe nijednog čoveka zdrave pameti tako i zato što niko, uveren sam, ko me vidi kao čoveka zdrave pameti nikada neće pogrešno razumeti moje namere. Posebno ti, Kleante, sa kojim sam u potpunosti prislan, ti si svestan toga da, uprkos slobodi koju sebi dopuštam u razgovorima i uprkos mojoj ljubavi prema neobičnim argumentima, niko nema dublji osećaj za religiju utisnut u svoj um i [niko] ne izražava postojanije divljenje prema božanskom biću koje se, kroz neobjašnjive izume i veštine prirode, otkriva ljudskom razumu. Nekakva svrha, namera, osmišljenost svuda pogađa i najnepažljivijeg, najglupljeg mislioca i nijedan čovek ne može toliko čvrsto da se drži apsurdnih sistema da to u svim vremenima odbacuje. *Da priroda ne čini ništa uzalud* je utvrđena maksima u svim školama, samo na osnovu posmatranja dela prirode bez ikakve religiozne svrhe i, iz čvrste ubeđenosti u njenu istinitost, jedan anatom koji je uočio novi organ ili kanal nikada neće biti zadovoljan



dok ne otkrije i njegovu upotrebu ili namenu. Jedan veliki osnov kopernikanskog sistema je maksima *da priroda postupa po najjednostavnijim metodima, i bira najprikladnija sredstva za bilo koji cilj*; i astronomi često, bez razmišljanja o tome, postavljaju ovaj snažni temelj pobožnosti i religije. Ista stvar se može opaziti u drugim oblastima filozofije: i stoga nas sve nauke gotovo neosetno navode da priznamo prvog inteligentnog tvorca, i njihov autoritet je često utoliko veći ukoliko tu nameru ne izražavaju direktno.“ (DNR 12.2, KS 214–215, Hjumov kurziv)

Nekoliko izjava u ovom citatu bi moralo da iznenadi čitaoce prethodnih jedanaest delova *Dijaloga*. Iako je bilo očigledno da Filon voli neobične argumente i da sebi daje veliku slobodu u razgovoru o temama koje se tiču religije, dubina njegovog osećaja za religiju i divljenja prema božanskom biću ipak nije bila toliko uočljiva. Filon nikada nije porekao da ima takva osećanja ali ih u svom pretežno kritičkom nastupu nije previše isticao. Međutim, još više iznenađuje njegovo tvrđenje da se božansko biće posredstvom prirode „otkriva ljudskom razumu.“ S obzirom na to da je prethodno oštro kritikovao različite Kleantove pokušaje da pomoću argumenta o osmišljenosti dokaže božje prirodne i moralne attribute i da nijedan od tih pokušaja nije smatrao naročito uspešnim, nije jasno na osnovu čega Filon sada smatra da se božansko biće otkriva ljudskom razumu. On u navedenom pasusu ističe da osmišljenost prirode uočavaju čak i najmanje nadareni mislioci kao i da se naučnici u svom radu vode načelima koja tvrde postojanje namena i svrhovitosti u prirodi. Zanimljivo je da on sada eksplicitno kaže da jedno takvo načelo leži u osnovi kopernikanskog sistema dok je u delu II *Dijaloga* tvrdio da kopernikanski sistem ima bolju iskustvenu potporu od zaključka Kleantovog argumenta o osmišljenosti. Kako bi podržao svoje tvrđenje da nas sve nauke „navode da priznamo prvog inteligentnog tvorca“ Filon u nastavku govori o Galenovim otkrićima koja se tiču anatomije ljudskog tela i obrazlaže kako ona ukazuju na postojanje svrhovitosti i osmišljenosti u prirodi. On navodi da je Galen pokazao da u ljudskom telu ima više od šeststo mišića od kojih svaki obavlja najmanje deset funkcija kako bi ispunio cilj koji mu je priroda namenila te da je „samo u mišićima preko 6000 gledišta i namera moralo da bude formirano i izvršeno.“ (DNR 12.3, KS 215) Osim toga, u ljudskom telu ima 284 kosti od kojih svaka ima preko četrdeset različitih svrha, a pored mišića i kostiju organizmi sadrže i ligamente, žlezde, telesne tečnosti i druge međusobno usklađene delove (*ibid.*). Budući da ni Galen, koji je živeo u vreme kada prirodne nauke nisu bile razvijene, nije uspeo da ostane nevernik nakon što se susreo sa „tako upečatljivim pojavama“, Filon postavlja pitanje „koji stepen uporne tvrdoglavosti mora da dosegne filozof u ovom dobu koji sada može da sumnja u vrhovnu inteligenciju“ (*ibid.*). On zatim tvrdi da Bog kojeg ne možemo čulno da opazimo uopšte ne bi mogao da nam pruži „jače dokaze svog postojanja od onih koji se pojavljuju u celoj prirodi“, odnosno, da Bog ne bi mogao da uradi ništa bolje nego da „kopira sadašnji poredak stvari“ kako bi nas naveo na zaključak da on postoji (DNR 12.4, KS 215–216).

Navedeni početak poslednjeg dela *Dijaloga* je dobio naziv „Filonov preokret“ jer sugerise da Filon menja svoje mišljenje o argumentu o osmišljenosti i da odjednom prihvata argument koji je ranije kritikovao. Međutim, pitanje je da li ono što izgleda kao preokret u Filonovom mišljenju *zaista* predstavlja promenu u njegovim filozofskim gledištima ili ipak može da se *uskлади* sa onim što Filon kaže u prethodnih jedanaest delova *Dijaloga*. Već pri prvom čitanju teksta se primećuje da ono što interpretatori nazivaju preokretom nije na taj način predstavljeno u *Dijalozima*. Sam Filon u delu XII ne kaže ništa što bi sugerisalo da on priznaje da sada zastupa drugačije stanovište u odnosu na ono koje je ranije branio. Primera radi, on ne navodi nikakve razloge za ono što nama izgleda kao iznenadna promena njegovog mišljenja niti nastoji da pruži bilo kakve odgovore na sopstvene kritike argumenta o osmišljenosti iz prethodnih delova *Dijaloga*, iako bi to u najmanju ruku trebalo da uradi ukoliko sada stvarno zastupa taj argument. Pored toga, ni Kleant se ne ponaša kao da je Filon odjednom počeo da brani stavove suprotne onima koje je do sada zastupao i obojica čak nagoveštavaju da Filon nije bio sasvim otvoren u pogledu svojih religioznih osećanja ranije u *Dijalozima* zato što je dopustio da ga ponese rasprava i „ljubav prema neobičnim argumentima“. Filon kaže da su on i Kleant bliski a Kleant ne poriče da je svestan Filonovog dubokog poštovanja prema božanskom biću. Činjenica da Filonov

nastup u delu XII nije okarakterisan kao preokret u samim *Dijalozima* sugerise da tu možda i nije reč o tako velikoj promeni njegovih gledišta kao što na prvi pogled može da izgleda a prisnost između njega i Kleanta i način na koji oni razgovaraju sugerise da su njima dvojici barem neka gledišta zajednička. Pre nego što iznesem svoje tumačenje navodnog Filonovog preokreta objasniću zašto smatram da su neke druge interpretacije neuspešne.

Prema jednoj vrsti tumačenja o kojoj je prethodno bilo reči<sup>90</sup> Filonov preokret u delu XII zapravo ne predstavlja nikakvu promenu njegovih gledišta jer Filon u poslednjem delu *Dijaloga* ne odobrava Kleantov regularni argument o osmišljenosti koji je u prethodnim delovima pobijao, već prihvata njegov neregularni argument iz dela III na koji ni ranije nije mogao da pruži odgovor. S obzirom na to, Filon je do samog kraja *Dijaloga* dosledan budući da ostaje pri tvrđenju da ne možemo racionalno da dokažemo božje postojanje, a njegovo ispoljavanje religioznih osećanja se objašnjava time da je verovanje u Boga za njega instinktivno i u nekom smislu prirodno. Na prvi pogled izgleda i da ovo tumačenje ima tekstualnu potporu u *Dijalozima*. Prvo, Filon na kraju dela III zaista nije rekao ništa nakon što je Kleant izložio svoj neregularni argument o osmišljenosti, a Pamfil je primetio da je on „bio malo posramljen i zbunjen“ i da je „oklevao u pružanju odgovora.“ (DNR 3.10, KS 155) Drugo, Filon se u izražavanju svojih osećanja na početku dela XII služi veoma sličnim rečima kao Kleant u delu III kada objašnjava na koji način opažanje svrhovitosti u prirodi utiče na nas<sup>91</sup>. Treće, na jednom mestu u delu X *Dijaloga* Filon nagoveštava svoju poziciju iz dela XII i izgleda da tada izražava slaganje sa određenim Kleantovim poentama iz dela III. Naime, nakon što je izložio teološki problem zla, odnosno, nakon što je pokazao da prisustvo zla u svetu nije uskladivo sa postojanjem sveznajućeg, svemoćnog i savršeno dobrog Boga Filon izjavljuje:

„Ovde ja pobeđujem. Ranije mi je, kada smo raspravljali o prirodnim atributima inteligencije i osmišljavanja, bila potrebna sva moja skeptička i metafizička istančanost kako bih izbegao tvoj hvat. Mnogo puta kada pogledamo svet i njegove delove, a posebno ove druge, lepota i usklađenost finalnih uzroka nas pogađaju sa tako neodoljivom snagom da svi prigovori izgledaju kao (i ja verujem da oni to zaista jesu) puka cepidlačenja i sofizmi; i mi tada ne možemo da zamislimo kako je ikada bilo moguće da im pridajemo ikakav značaj. Ali nema tog viđenja ljudskog života ili stanja čovečanstva iz kojeg, bez najvećeg nasilja, možemo da izvedemo moralne attribute ili da spoznamo tu beskonačnu dobrotu, sjedinjenu sa beskonačnom moći i beskonačnom mudrošću, koju moramo da otkrivamo samo očima vere.“ (DNR 10.36, KS 201–202)

Na ovom mestu u *Dijalozima* Filon odlučno tvrdi da pomoću argumenta o osmišljenosti ne možemo da dokažemo božje moralne attribute, ali izgleda da smatra da je mnogo teže kritikovati argumente kojima se dokazuju božji prirodni atributi, među kojima posebno ističe inteligenciju i osmišljavanje. I ovde nas njegove reči, kada kaže da nas usklađenost finalnih uzroka tako *pogađa* da svi prigovori deluju kao puka cepidlačenja i sofizmi, podsećaju na Kleantove reči iz dela III, a to što Filon kaže da nas opažanje te usklađenosti pogađa *sa neodoljivom snagom* sugerise da je reč o verovanju kojem se ne možemo odupreti. Međutim, prethodno je pokazano da verovanje u božje postojanje za Hjuma ne može da bude prirodno verovanje<sup>92</sup> i ova činjenica predstavlja *odlučujuću prepreku* za tumačenje Filonovog preokreta kao potvrđivanja upravo ove teze. Nezavisno od toga koji lik predstavlja Hjuma u

---

<sup>90</sup> Videti odeljak 3.1.2 u kojem detaljno razmatram tezu da je religiozno verovanje za Hjuma u nekom smislu prirodno i u kojem upućujem na više autora koji brane ovo gledište.

<sup>91</sup> Obojica govore o tome da nas opažanje svrhovitosti u prirodi „pogađa (*strike*)“ (DNR 3.7, KS 154; 12.2, KS 214), Kleant kaže da nam se ideja onoga ko sve to osmišljava „uliva (*flow in*)“, a Filon tvrdi da je osećaj za religiju „utisnut (*impressed*)“ u njegov um (*ibid.*). Njihov izbor reči na ovim mestima sugerise da nam se religiozna verovanja nameću i da im je veoma teško odoleti – Kleant na navedenom mestu tvrdi da „ništa osim najzadrtije i najtvrdoglavije metafizike ne može da ih odbaci“ a Filon kaže da ne možemo tako čvrsto da se držimo „apsurdnih sistema“ da bismo uvek mogli da odbacujemo ova verovanja.

<sup>92</sup> U odeljku 3.1.2, str. 43–53.

*Dijalozima*, nema nikakvog smisla tvrditi da je Hjum osmislio svoje delo tako da se Filon i Kleant na samom kraju slažu u pogledu nečega sa čime se on kao autor ne slaže. Iako je već pokazano da religiozna verovanja za Hjuma nisu prirodna verovanja, u nastavku ću pokazati još i to da nam ni Filonov preokret ne daje povoda da zastupamo ovu tezu.

Glavni razlog protiv interpretacije prema kojoj je verovanje u Boga za Filona prirodno leži u tome što ta teza ne predstavlja uverljivo objašnjenje njegovog preokreta. Prvo, nije jasno iz kojih razloga bi Hjum svoju glavnu poentu izneo već u delu III posredstvom Kleanta i potom je potvrdio u delu XII posredstvom Filona, dok bi sve ostale delove *Dijaloga* posvetio onoj verziji argumenta o osmišljenosti koju smatra neuspešnom. Ako je Filon na kraju dela III stvarno zanemio zbog toga što ga je Kleant izlaganjem neregularnog argumenta ubedio, onda je čitava rasprava mogla da se završi već na tom mestu i tada bi bilo mnogo jasnije da je upravo to glavna poruka Hjumovog dela. Iako bi ostatak diskusije mogao da se objasni tvrđenjem da je Hjum želeo da pokaže da verovanje u inteligentnog tvorca ne može da bude racionalno zasnovano ipak, kad god bi za druga verovanja u svojoj filozofiji pokazivao da su prirodna, on bi prvo dokazao da ona ne mogu racionalno da se utemelje pa bi tek onda tvrdio da imaju drugačiju osnovu u ljudskoj prirodi. Njegova argumentacija u *Dijalozima* ne sledi taj obrazac. Drugo, iako bi Filonove reči iz dela XII isprva mogle da sugerišu da je „univerzalna, instinktivna sklonost da veruje da je uređenost sveta namerna“ (Lorkowski 2016, 255) ono što ga je navelo da izrazi svoje „divljenje prema božanskom biću“ ipak, kada se te reči pažljivo analiziraju, one zapravo dokazuju da to nije bio slučaj. Naime, Filon eksplicitno tvrdi da se božansko biće „otkriva ljudskom razumu“ što implicira da verovanje u njega nije instinktivno i bez racionalnih osnova. U saglasnosti sa ovakvim tumačenjem su i Hjumova tvrđenja iz *Prirodne istorije religije* da nijedan racionalni istraživač ne može da se uzdrži od verovanja u osnovne principe teizma kao i da se „pomoću argumenta saznaje da postoji nevidljiva inteligentna moć“ (NHR 5.2, 49, moj kurziv). Pored toga, u nastavku diskusije u delu XII se na više mesta spominje regularni analoški argument dok se neregularni argument nigde ne spominje eksplicitno već smo primorani da naslućujemo da je na nekim mestima možda o njemu reč. Sve ovo sugerise da treba da tražimo drugačiju interpretaciju Filonovog preokreta.

Li Hardi drugačije objašnjava Filonov preokret ali njegovo tumačenje deli izvesne sličnosti sa onim koje sam upravo navela. On takođe smatra da je Filonova kritika Kleantovog argumenta iz prethodnih delova *Dijaloga* u saglasnosti sa njegovim prihvatanjem argumenta o osmišljenosti u delu XII zbog toga što Filon na kraju ne prihvata isti argument koji je prethodno pobijao (Hardy 2012, 65). Prema njegovom tumačenju, u različitim delovima *Dijaloga* se radi o „barem dva načina konstruisanja argumenta o osmišljenosti“ i Filon ostaje dosledan zato što on „kritikuje ključni deo argumenta o osmišljenosti kao da je u pitanju deduktivni argument, ali kada ga kasnije potvrđuje, on ga potvrđuje kao zaključivanje najboljeg objašnjenja.“ (*ibid.*) Pošto u najvećem delu *Dijaloga* Filon kritikuje argument o osmišljenosti u formi argumenta po analogiji, izgleda da Hardi smatra da je Filonova kritika usmerena na činjenicu da argument po analogiji nije deduktivno validan. On kao primer te vrste kritike navodi Filonovo tvrđenje iz dela V da pomoću analoškog argumenta ne može da se dokaže da postoji samo jedan tvorca sveta jer taj zaključak ne sledi nužno iz premisa Kleantovog argumenta (DNR 5.8, KS 167–168). Hardi kaže da Filon na tom mestu „zaključivanje koje se razmatra konstruiše kao deduktivno i odbacuje ga kao jedan slučaj greške potvrđivanja konsekvensa (naime: ukoliko postoji jedan inteligentni tvorca Bog, onda ćemo zapaziti prisustvo osmišljenosti u svetu; mi zapažamo prisustvo osmišljenosti u svetu, stoga postoji jedan inteligentni tvorca Bog).“ (Hardy 2012, 66)

Nasuprot tome, Hardi tvrdi da je Filon spreman da prihvati postojanje jednog inteligentnog tvorca kao zaključak abduktivnog argumenta. On kao podršku svom tvrđenju navodi da Hjum u *Prirodnoj istoriji religije* kaže da je hipoteza da je „nekoliko nezavisnih bića“ stvorilo i uredilo svet „jedna samo proizvoljna pretpostavka za koju se, čak i ukoliko se dozvoli da je moguća, mora priznati da nije podržana ni verovatnoćom ni nužnošću.“ (NHR 2.2, 37) Ona svakako nije nužna zbog toga što je jednako moguće

da jedno biće bude tvorac sveta, ali Hardi smatra da je ključno to što Hjum tvrdi da ova pretpostavka nije ni verovatna. Hjum ovo svoje tvrđenje obrazlaže time da „su sve stvari u prirodi iste vrste“, da je „svaka stvar prilagođena svakoj stvari“ i da „jedan plan preovladava kroz celinu“ na osnovu čega zaključuje da „ova jednoobraznost navodi duh da prihvati [postojanje] jednog tvorca“ (*ibid.*). Hardi smatra da je ovde posredi abduktivno zaključivanje i da Hjum zapravo želi da pokaže da je postojanje jednog tvorca najbolje objašnjenje uređenosti sveta. Hardi potom tvrdi da Filon argument o osmišljenosti shvata kao abduktivni argument onda kada u delu XII tvrdi da nas prirodne nauke navode da prihvatimo tezu o osmišljenosti (Hardy 2012, 268). Prema njemu, Filonova poenta je, na primer, da postojanje inteligentnog tvorca najbolje objašnjava usklađenost i svrhovitost raznih delova ljudskog organizma koje Galen opisuje. Iz ovog tumačenja sledi da Filonov preokret ne predstavlja nikakvu promenu njegovih gledišta već se objašnjava time da Filon u delu XII prihvata abduktivni argument o osmišljenosti dok je u prethodnim delovima *Dijaloga* odbacivao analoški argument o osmišljenosti.

Hardijev predlog je interesantan ali ima nekoliko očiglednih nedostataka. Prvo, iako neka mesta na kojima Filon kritikuje argument po analogiji zaista mogu da se shvate kao da on Kleantu pripisuje grešku potvrđivanja konsekvensa<sup>93</sup>, tekst *Dijaloga* ipak više podržava tumačenje prema kojem ni Kleant ni Filon ni u jednom trenutku ne tretiraju argument o osmišljenosti kao deduktivni argument. Na primer, Filon na početku dela V kaže:

„Slične posledice dokazuju slične uzroke. Ovo je iskustveni argument i ovo je, i ti to takođe kažeš, jedini teološki argument. Izvesno je da, što su posledice koje vidimo sličnije i što su uzroci koje izvodimo sličniji, to je argument snažniji. Svako odstupanje na bilo kojoj od te dve strane umanjuje verovatnoću i eksperiment čini manje uverljivim.“ (DNR 5.1, KS 165, Hjumov kurziv)

Iz ovog citata je jasno da Filon o argumentu po analogiji razmišlja kao o argumentu koji se zasniva na verovatnoći, to jest, da on ovaj argument svrstava u induktivne argumente. Induktivni argumenti nisu deduktivno validni ali to nije mana već ključna osobina ovih argumenata. Filon eksplicitno i kaže da on ne prigovara tome „što Kleant sve religiozne argumente svodi na iskustvo“ već tome „što oni nisu čak ni najizvesniji i najnepobitniji [argumenti] ove inferiornije vrste.“ (DNR 2.8, KS 144) On, na primer, kaže da sa najvećom sigurnošću možemo da zaključimo da je neka kuća imala graditelja „upravo zato što je to vrsta posledice za koju smo iskusili da proističe iz te vrste uzroka“, a Kleantu zamera to što sličnost između sveta i kuće nije dovoljno velika „da sa istom izvesnošću možemo da izvedemo sličan uzrok“ već da je najviše što možemo da dobijemo „nagađanje, slutnja ili pretpostavka o sličnom uzroku“ (*ibid.*). Glavni problem na koji Filon ukazuje u vezi sa analoškim argumentom se tiče toga što svako slabljenje analogije umanjuje verovatnoću njegovog zaključka. Na brojnim mestima Filon i Kleant razmatraju koja hipoteza je *verovatnija* od drugih, što takođe pokazuje da oni smatraju da je zaključak argumenta po analogiji samo verovatan.<sup>94</sup> Čak i na onom mestu iz dela V koje Hardi navodi, gde Filon tvrdi da Kleant ne može da dokaže da postoji samo jedan Bog, Filon ne kaže da Kleant to ne može da dokaže zato što taj zaključak ne sledi nužno iz njegovog argumenta (iako je i to tačno), već ukazuje na činjenicu da kuće

---

<sup>93</sup> Jedno takvo mesto je ono na kojem Filon kaže Kleantu: „Kada bi pomoću tvoje teorije prethodno bilo dokazano da postoji jedno božanstvo koje poseduje svaki atribut koji je neophodan za proizvođenje sveta, priznajem da bi bilo nepotrebno (iako ne i apsurdno) pretpostaviti da postoji bilo koje drugo božanstvo. Ali dok se još uvek postavlja pitanje, da li su svi ovi atributi ujedinjeni u jednom subjektu ili raspoređeni među nekoliko nezavisnih bića, pomoću kojih pojava u prirodi možemo da poduzmemo da razrešimo ovaj spor?“ (DNR 5.9, KS 168)

<sup>94</sup> Na primer, Kleant priznaje da zaključak njegovog argumenta o osmišljenosti nije sasvim izvestan zbog razlika na koje Filon ukazuje (između sveta i kuća), ali tvrdi da je taj zaključak ipak nešto više od pretpostavke ili slutnje (DNR 2.9, KS 145). Filon u delu V razmatra da li izvrsnost nekog dela možemo da pripišemo njegovom tvorcu i postavlja pitanje „ko može da pretpostavi gde se verovatnoća nalazi, među velikim brojem hipoteza koje su predložene i još većem broju njih koje mogu da se zamisle“ (DNR 5.7, KS 167), a u delu XI, kada razmatra četiri različite hipoteze o moralnosti uzroka sveta, on se bavi pitanjem koja od njih je najverovatnija (DNR 11.15, KS 212).

i brodove obično gradi više ljudi zajedno, na osnovu čega zaključuje da pretpostavka da se više bogova ujedinilo kako bi osmislilo svet „ima mnogo više sličnosti sa ljudskim poslovima.“ (DNR 5.8, KS 167) Budući da je prethodno već rekao da veća sličnost ili jača analogija doprinosi većoj verovatnoći zaključka, Filona ovde možemo da shvatimo i kao da kaže da tvrđenje da postoji samo jedan tvorac sveta nije mnogo verovatan zaključak analoškog argumenta.<sup>95</sup> Nezavisno od toga, već sama činjenica da se na brojnim mestima u prvih jedanaest delova *Dijaloga* raspravlja o verovatnoći zaključaka do kojih se dolazi pomoću argumenta o osmišljenosti dovoljno pokazuje da ni Filon ni Kleant taj argument ne smatraju deduktivno validnim.

Pored toga, ni Hardijevo tvrđenje da Filon u delu XII prihvata argument o osmišljenosti u formi abduktivnog argumenta nema adekvatnu tekstualnu podršku. Tačno je da na samom početku ovog dela, kada Filon objašnjava da naučnici u svojim istraživanjima često pretpostavljaju svrhe, izgleda kao da on tvrdi da postojanje inteligentnog tvorca predstavlja najbolje objašnjenje izvesnih aspekata prirodnog sveta. Međutim, s obzirom na činjenicu da se u delu XII *Dijaloga* na više mesta eksplicitno spominje analogija između delova prirode i proizvoda ljudske veštine kao i analogija između uzroka sveta i ljudske inteligencije, tih nekoliko Filonovih izjava nije dovoljno da tvrdimo da on u ovom delu odbacuje analoški a prihvata abduktivni argument o osmišljenosti. Pored toga, u *Dijalozima* se ni na jednom mestu ne povlači razlika između argumenta po analogiji i abdukcije na način na koji se povlači razlika između regularnog i neregularnog argumenta o osmišljenosti. Ako pažljivo čitamo ovaj spis primetićemo da, iako sagovornici najčešće razmatraju argument o osmišljenosti kao jedan argument po analogiji, neke Filonove kritike možemo da shvatimo i kao kritike abduktivnog argumenta o osmišljenosti. Primera radi, Kada Filon u delu VI *Dijaloga* izlaže alternative Kleantovoj hipotezi o osmišljenosti, kao što je hipoteza da je svet nalik telu životinje a uzrok sveta nalik duši, njegova poenta je da su te hipoteze jednako dobro podržane svedočanstvom koje Kleant navodi te da Kleantova hipoteza zapravo ne predstavlja najbolje objašnjenje uređenosti sveta. On na tom mestu i dalje razmatra i analogiju onda kada kaže da je svet „veoma sličan jednom životinjskom ili organizovanom telu i deluje kao da je pokrenut istim principom života i kretanja“ (DNR 6.3, KS 170), ali njegova poenta je da, zbog toga što je sličnost između sveta i životinjskog tela jednako velika kao i sličnost između sveta i proizvoda ljudskog stvaranja, Kleantova hipoteza ne predstavlja bolje objašnjenje uređenosti sveta od hipoteze prema kojoj je duša uzrok sveta.<sup>96</sup> To je naročito jasno kada na kraju dela VI Filon kaže Kleantu: „moraš da priznaš da svi ovi sistemi [...] skepticizma, politeizma i teizma prema tvojim principima stoje na istim osnovama i nijedan od njih nema nikakve prednosti u odnosu na druge.“ (DNR 6.13, KS 175) Na osnovu ovoga je jasno da Filon razmatra abduktivni argument o osmišljenosti i pre dela XII *Dijaloga* i da zapravo nema naročito povoljno mišljenje ni o ovom obliku argumenta. Ako pored toga uzmemo u obzir i to da Filon na samom kraju

---

<sup>95</sup> Pored toga, iako izgleda da Hjum u *Prirodnoj istoriji religije* tvrdi da postojanje jednog inteligentnog tvorca najbolje objašnjava plansku uređenost sveta, tekstualna potpora za to gledište nije onako čvrsta kakvom je Hardi predstavlja. Naime, Hjum na istom mestu u *Prirodnoj istoriji religije* gde kaže da nije verovatno da je više božanstava zajedno stvorilo i uredilo svet primećuje da je statua Laokona rezultat rada trojice različitih skulptora iako, da to već ne znamo, „nikada ne bismo pomislili da grupa figura, isečena iz jednog kamena i ujedinjena u jedan plan, nije delo rada i zamisli jednog vajara“ zbog toga što „pripisivanje jedne posledice kombinaciji nekoliko uzroka sigurno nije prirodna i očigledna pretpostavka.“ (NHR 2.2, 37) Ovo bismo mogli da shvatimo i kao da Hjum tvrdi da je za nas prirodno da pretpostavimo da svet ima jednog inteligentnog tvorca, ali da ta pretpostavka ipak ne mora da bude istinita.

<sup>96</sup> Kao primer koji ukazuje na Filonovo razmišljanje o zaključivanju najboljeg objašnjenja sam odabrala hipotezu o duši kao uzroku sveta zato što taj primer jasno pokazuje da Filon argument o osmišljenosti nekada čak i istovremeno posmatra i kao analoški i kao abduktivni argument. Međutim, on u delu VI razmatra jednu još interesantniju alternativu Kleantovoj hipotezi o osmišljenosti – hipotezu da „postoji jedan večni, inherentni princip uređenosti u svetu“ (DNR 6.12, KS 175). Pošto prirodni svet nikada ne zatičemo u stanju potpunog nereda Filon zaključuje da je najuverljivija pretpostavka da postoji jedan princip uređenosti u samom svetu koji je praćen stalnim promenama. On ovu hipotezu ne zastupa ozbiljno već je koristi da bi pokazao da Kleantova hipoteza nije ni jedino dostupno objašnjenje uređenosti sveta niti je bolje podržana svedočanstvom od hipoteze koja tvrdi da je uređenost intrinzično i suštinsko svojstvo sveta.

poslednjeg dela *Dijaloga* bar naizgled prihvata tvrđenje „da uzrok ili uzroci reda u svetu verovatno stoje u nekakvoj udaljenoj analogiji sa ljudskom inteligencijom“ (DNR 12.33, 227), imamo sasvim dovoljno razloga za tvrđenje da je Hardijeva interpretacija Filonovog preokreta krajnje neuverljiva.

Pokazala sam da nije uspešno ni jedno ni drugo tumačenje Filonovog preokreta prema kojem ni do kakvog preokreta zapravo ne dolazi zbog toga što Filon u prvih jedanaest delova *Dijaloga* kritikuje jednu verziju argumenta o osmišljenosti da bi u delu XII prihvatio drugu verziju ovog argumenta. Jedan način da se tvrdi da je Filon dosledan iako sve vreme u *Dijalozima* govori o istom argumentu jeste da se tvrdi da je njegov „ustupak [Kleantu u delu XII] mnogo manji nego što to na prvi pogled izgleda“ (O'Connor 2001, 194) Ovo gledište na različite načine brani mnogo interpretatora<sup>97</sup> i ono zaista ima potporu u onome što Filon kaže ubrzo nakon iznošenja neobično religioznih izjava na početku dela XII. Naime, nakon što se Kleant spremno složio sa njegovim odobravanjem argumenta o osmišljenosti, Filon kaže da je „sklon da posumnja da je u tu polemiku donekle uključen i spor oko reči“ (DNR 12.6, KS 216). On najpre saglasno sa svojom nedavnom promenom mišljenja kaže da „je očigledno da postoji velika analogija između tvorevina prirode i tvorevina ljudske veštine i da u skladu sa svim pravilima dobrog rasuđivanja treba da zaključimo [...] da i između njihovih uzroka postoji srazmerna analogija.“ (*ibid.*) Međutim, „budući da takođe postoje i značajne razlike, imamo razloga da pretpostavimo da postoji i srazmerna razlika među uzrocima“ te stoga možemo da se pitamo da li vrhovni uzrok treba nazvati Bogom ili božanstvom ili pak inteligencijom ili umom ili mišlju, a na ovo Filon kaže „šta je to ako ne puko verbalno neslaganje“ (DNR 12.6, KS 216–217). Na ovom mestu zaista izgleda kao da je samo o tome reč. Iako neki teisti ne bi bili zadovoljni tvrđenjem da nema značajne razlike između toga da li o uzroku uređenosti u svetu govorimo kao o Bogu ili kao o nekoj superiornoj inteligenciji, to tvrđenje u oba slučaja predstavlja veliki Filonov ustupak eksperimentalnoj teologiji.

Međutim, Filon odmah potom iznosi mnogo zanimljivije tvrđenje da je rasprava o teizmu i ateizmu samo verbalna. On kaže da poseban slučaj verbalnog neslaganja predstavljaju neslaganja koja se tiču „stepena bilo kog kvaliteta ili stanja“ i zatim tvrdi „da je rasprava o teizmu ovakve prirode i da je stoga samo verbalna ili, ako je to uopšte moguće, još nepopravljivije dvosmislena.“ (DNR 12.7, KS 218) Ovu verbalnu raspravu on predstavlja na sledeći način:

„Pitam teistu, zar ne dopušta da postoji velika i neizmerna, zato što je neshvatljiva, razlika između *ljudskog* i *božanskog* uma; što je on pobožniji, to će spremnije odgovoriti potvrdno i biće skloniji da uvećava tu razliku, on će čak tvrditi da je priroda te razlike takva da ona ne može previše da se uveća. Potom se okrećem ateisti, za kojeg tvrdim da je ateista samo nominalno i da nikada ne može da bude ozbiljan u pogledu toga, i pitam ga zar, zbog povezanosti i očiglednog slaganja svih delova ovog sveta, nema izvesnog stepena analogije među svim delovanjima u prirodi, u svakom stanju i u svakom dobu; zar truljenje repe, nastajanje jedne životinje i struktura ljudske misli nisu energije između kojih verovatno postoji neka udaljena analogija; nemoguće je da porekne, on će to spremno prihvatiti. Nakon što sam obezbedio ovaj ustupak [...] ja ga pitam, zar nije verovatno da postoji i neka udaljena nezamisliva analogija između onog principa koji je prvi uspostavio i i dalje održava red u ovom svetu i drugih delovanja prirode, a između ostalih i uređenja ljudskog uma i misli. Ma koliko oklevao, on mora to da potvrdi. U čemu se onda, pitam obojicu protivnika, sastoji predmet vaše rasprave? [...] Hoćete li se, gospodo, posvađati oko stepena i ući u raspravu koja nema nikakvo precizno značenje a stoga i nikakvo određenje?“ (DNR 12.7, KS 218–219, Hjumov kurziv)

Pasus u kojem Filon tvrdi da je rasprava između teista i ateista samo verbalna i iz kojeg sam navela gornji odlomak jeste najduži pasus u celim *Dijalozima*, a ujedno je i jedini veći deo teksta koji je Hjum dodao

---

<sup>97</sup> Različite verzije ovog gledišta brane Kemp Smith 1947, Gaskin 1988, Nelson 1988, O'Connor 2001, Cordry 2011, Lemmens 2012a, 2012b, Penelhum 2012, Tarrant 2017, Tweyman 2020.

1776. godine neposredno pre nego što će umreti.<sup>98</sup> Ostale izmene koje je načinio u to vreme su uglavnom bile precizne beleške o tome gde treba umetnuti tekst koji je još ranije dopisan (Stewart 2000, 302–303). U tom smislu ovaj pasus ima naročito veliki značaj jer znamo da je Hjum toliko želeo da se on nađe u *Dijalozima* da ga je napisao onda kada mu je već bilo poprilično teško da piše. Stoga se čini da je vrlo važno ispravno protumačiti taj deo teksta, jer bi on mogao da sadrži putokaze za razumevanje celine. Diz kaže da je Filonovo tvrđenje da je neslaganje između teiste i ateiste samo verbalno „jedno od njegovih najzagonetnijih – ako ne i najbizarnijih – tvrđenja“ (Dees 2002, 138). Prema njegovoj interpretaciji, Filon u tom pasusu „pokazuje kako on može da prihvati verovanje u argument o osmišljenosti čak i ako prethodno nije odbacio nijedan od svojih prigovora protiv njega.“ (*ibid.*) Međutim, postavlja se pitanje iz kog razloga bi Filon uopšte na bilo koji način prihvatao argument o osmišljenosti. Dizov odgovor na to pitanje i njegovo razumevanje Filonovog preokreta počivaju na tezi da su za Filona prijateljstvo i moralnost važniji od metafizike. Budući da je Filonovo i Kleantovo prijateljstvo bilo ozbiljno narušeno nakon što je Filon u najvećem delu *Dijaloga* oštro kritikovao Kleantov argument o osmišljenosti, Filon u delu XII pravi naizgled veliki ustupak Kleantu „u pokušaju da održi [to] prijateljstvo“ i kako bi „potvrdio moralne principe koje oni zdušno dele.“ (Dees 2002, 132) Prema ovom gledištu, Filon zapravo ne menja svoje mišljenje već ga samo iznova izlaže na takav način da „naglašava tačke svog slaganja sa Kleantom“ kako bi u nastavku mogao da usmeri njihov razgovor na temu moralnosti koju on smatra mnogo važnijom (*ibid.*).

Očigledna prednost Dizove interpretacije se sastoji u tome što uspeva da objasni zašto Filon iznenada menja svoje mišljenje bez uvođenja pretpostavke da on odjednom prihvata neku drugu verziju argumenta o osmišljenosti ili da odustaje od argumenata koje je prethodno zastupao. Pored toga, postoji i solidno svedočanstvo za barem neke elemente njegovog tumačenja. Prvo, atmosfera u *Dijalozima* se stvarno menja i postaje prijatnija od trenutka kada je Demeja napustio razgovor. Diz njegov odlazak opisuje kao „odlazak pravog neprijatelja u *Dijalozima*, pošto njegovo gledište predstavlja snage misticizma i sujeverja protiv kojih se i Filon i Kleant bore.“ (Dees 2002, 134) S druge strane, Filon i Kleant su veoma bliski prijatelji koji se tek na kraju *Dijaloga* tako i ponašaju. Poznato je da je Hjum vrednovao svoja prijateljstva i da je rekao da je prijateljstvo „najveća radost ljudskog života“ (EHU 11.20, SBN 140). Ovo sugeriše da je on možda imao na umu i neku poruku koja se tiče prijateljstva kada je pisao poslednji deo *Dijaloga*. Drugo, zaista izgleda da je Filon u delu XII najviše zainteresovan za diskusiju o moralnosti a pre svega za diskusiju o uticaju religije na moralnost budući da je druga polovina ovog dela gotovo u celosti posvećena toj temi. Konačno, Filonovo razmatranje neslaganja između teista i ateista, osim što je veoma neobično, donekle budi u čitaocima sumnje u pogledu iskrenosti ili barem opsega njegovog preokreta. Diz upravo to mesto navodi kao podršku svojoj tezi da Filon ne menja već samo na drugačiji način izlaže svoje gledište. Smatram da Diz ima pravo i u cilju odbrane ove teze u nastavku ću detaljnije analizirati ovaj deo Filonovog govora.

Filon prvo kaže da se slaže sa Kleantom kada je reč o argumentu o osmišljenosti ali odmah potom tvrdi da teističko i ateističko gledište o postojanju analogije između ljudskog uma i uzroka uređenosti u svetu mogu da se svedu na isto gledište. Na osnovu ovoga možemo da zaključimo da je moguće čak i da se Filon kao ateista složi sa Kleantovim teističkim zaključkom. Ako obratimo pažnju na njegov izbor reči u gorenavedenom citatu, primetićemo da on sugeriše da je zaključak u pogledu kojeg bi teista i ateista trebalo da se slože krajnje neodređen. Filon prvo kaže da će teista prihvatiti da je razlika između

---

<sup>98</sup> Stjuart je do ovog zaključka došao na osnovu toga što je u navedenom pasusu uočljivo pogoršanje u Hjumovom rukopisu, koje je najverovatnije bilo uzrokovano njegovim lošim zdravstvenim stanjem i koje je primetno i u kratkim napomenama za izdavača koje je Hjum u to vreme dodavao, pri čemu on taj posao nije stigao da završi te je poslednje napomene napisao njegov bratanac. Takvo datiranje navedenog dela teksta potvrđuje i to što je Hjum u njemu odustao od upotrebe velikog početnog slova prilikom pisanja imenica i što je prestao da kurzivira lična imena, a isto to možemo da vidimo i u njegovim poslednjim pismima. Zaviše detalja videti Stewart 2000, 303 i 308.

ljudskog i božanskog uma toliko *velika* i *neizmerna* budući da je *neshvatljiva*, a zatim kaže da će ateista prihvatiti da *verovatno* postoji neka *udaljena* i *nezamisliva* analogija između ljudskog uma i uzroka reda u svetu. Naglašene reči pokazuju da je za razrešenje spora između teiste i ateiste potrebno da teista napravi mnogo veće ustupke nego ateista. Premise argumenta o osmišljenosti tvrde da su ljudske tvorevine i delovi sveta ili ceo svet slični u pogledu njihove uređenosti, unutrašnje usklađenosti i svrhovitosti. Pošto su oni slični, zaključak argumenta je da su i njihovi uzroci srazmerno slični, a budući da je uzrok funkcionalnosti ljudskih tvorevina plansko i inteligentno delanje ljudskog uma, zaključuje se da je uzrok uređenosti sveta neko biće koje ima sposobnost osmišljavanja i inteligenciju sličnu ljudskoj. Filon kaže da će teista prihvatiti da između uma tog bića i ljudskog uma postoji velika, nemejljiva i neshvatljiva razlika. Drugim rečima, teista bi trebalo da potvrdi da uzroci koji su predmet njegovog zaključivanja zapravo i nisu mnogo slični. Međutim, to potvrđivanje se praktično svodi na slaganje sa Filonom. Filon u delu V *Dijaloga* govori o argumentu o osmišljenosti i tvrdi da „što su posledice koje vidimo sličnije i što su uzroci koje izvodimo sličniji, to je argument snažniji“ a da „svako odstupanje na bilo kojoj od te dve strane umanjuje verovatnoću i eksperiment čini manje uverljivim.“ (DNR 5.1, KS 165) Dok je Filon prethodno u *Dijalozima* ukazivao na odstupanja kada je reč o sličnosti posledica od kojih polazimo u zaključivanju, teista bi u delu XII trebalo da prizna da postoje velika odstupanja kada je reč o sličnosti njihovih uzroka. Iz toga onda sledi da bi teista trebalo da prizna da se verovatnoća zaključka do kojeg on pomoću argumenta o osmišljenosti dolazi značajno umanjuje. Drugim rečima, Filon ovde tvrdi da će se teista složiti da je malo verovatno da je uzrok sveta sličan ljudskom umu.

S druge strane, ateista ne bi trebalo da prihvati da postoji već samo da *verovatno* postoji analogija između ljudskog uma i principa uređenosti sveta, pri čemu je ta analogija okarakterisana kao *udaljena* i *nezamisliva*. Filon objašnjava šta bi *udaljena* i *nezamisliva* analogija mogla da bude govoreći da takva analogija postoji i između truljenja repe, nastajanja jedne životinje i strukture ljudske misli. Ono što sve tri navedene pojave čini donekle sličnim bi moglo da bude to što su sve one složene i zahtevaju vreme (O'Connor 2001, 200). S obzirom na primer koji je Filon naveo, jasno je da lako možemo da tvrdimo da između gotovo bilo koje dve stvari ili pojave postoji neka *udaljena* analogija. Ukoliko je u argumentu o osmišljenosti reč o takvoj vrsti analogije, onda ateista stvarno ne mora da okleva da prihvati njegov zaključak jer se njime tvrdi da neka na taj način *udaljena* analogija *verovatno* postoji i između ljudske misli i principa uređenosti sveta. Očigledno je da ateista time ne pravi nikakav ustupak teisti. Ako je ljudska misao u nekom pogledu slična truljenju repe, onda je ona sigurno u nekom pogledu slična i principu uređenosti sveta, *ma šta to bilo*. Treba primetiti da ovaj zaključak ne implicira ništa o tome šta je ili kakav je taj princip, a svakako nam ne govori da je taj princip neko inteligentno biće (Dees 2002, 138). Na osnovu ove analize bi trebalo da bude jasno da Filon, onda kada tvrdi da je debata između teista i ateista samo verbalna, ne pokazuje svoje slaganje sa Kleantom već zapravo potvrđuje svoje pređašnje tvrđenje da argument po analogiji ne uspeva da dokaže da je uzrok uređenosti sveta neko inteligentno biće.

Interesantno je primetiti da neslaganje između teista i ateista nije poslednja rasprava koju Filon u *Dijalozima* proglašava samo verbalnom. Nakon razmatranja verbalnog neslaganja između teista i ateista Filon ponavlja da imamo više razloga da tvrdimo da su prirodni atributi Boga slični prirodnim atributima čoveka nego da su moralni atributi Boga slični ljudskim vrlinama, a u fusnoti koja je prikačena na kraj tog pasusa tvrdi da „deluje očigledno da je neslaganje između skeptika i dogmatičara u celosti verbalno, ili barem da se tiče samo stepena sumnje i uverenja sa kojima se upuštamo u svako rasuđivanje“ (DNR 12.8 nap. 11, KS 219). Način na koji on objašnjava da je ovo neslaganje samo spor oko reči je analogan načinu na koji objašnjava da je rasprava između teista i ateista samo verbalna. On tvrdi da nijedan dogmatičar neće poreći da u pogledu čula i u pogledu čitave nauke postoje teškoće „koje su pravilnim logičkim metodom apsolutno nerešive“, dok će svaki skeptik priznati da je uprkos ovim teškoćama za nas nužno da „mislimo i verujemo i rasuđujemo o svim vrstama predmeta, a često i da potvrđujemo sa



sigurnošću i uverenjem.“ (*ibid.*) Nokson za ovu fusnotu tvrdi da predstavlja „jedinu priliku u kojoj Hjum govori u svoje ime“ u delu XII *Dijaloga*.“ (Noxon 1964, 259) On kaže da je jasno da je tu reč upravo o *Hjumovoj* proceni rasprave između Filona i Kleanta zbog toga što je ona navedena u fusnoti odnosno „na jedinom mestu koje mu je u takvom delu bilo dostupno za izražavanje svog mišljenja.“ (*ibid.*) Međutim, Gaskin ispravno kaže da uopšte nije očigledno da ovu fusnotu treba da pripišemo samom Hjumumu a ne Filonu kao nastavak njegove prethodne diskusije o sporu između teista i ateista (Gaskin 1988, 216). Činjenica da je taj deo teksta naveden u fusnoti jednostavno može da se objasni i time da je Pamfil prvobitno zaboravio da ga zapiše (ne treba zaboraviti da je tekst koji čitamo tekst Pamfilovog pisma Hermipu) ili da je odlučio da ga stavi u fusnotu zato što je to nešto što je Filon u razgovoru dodao kao naknadno razmišljanje.<sup>99</sup> Ova fusnota pokazuje da je, da bi se neslaganje između skeptika i dogmatika svelo na spor oko reči, potrebno da dogmatik napravi veće ustupke od skeptika. Skeptik prihvata da, i pored toga što su poteškoće na koje skeptički argumenti ukazuju racionalno („pravilnim logičkim metodom“) nepremostive, one ipak ne uništavaju naša verovanja jer su ona psihološki neizbežna. To je upravo skeptička pozicija koju Filon zastupa u *Dijalozima* a ustupak o kojem je reč je ustupak ljudskoj prirodi pre nego dogmatičnom filozofu. S druge strane, dogmatik prihvata da su sve nauke opterećene teškoćama koje racionalno ne mogu da se razreše, a to se u krajnjoj liniji svodi na prihvatanje Filonovog skepticizma u pogledu mogućnosti ljudskog razuma da dođe do utvrđenih odgovora na mnoga pitanja.<sup>100</sup>

Ako se na ovaj način protumači Filonovo tvrđenje da je rasprava između teiste i ateiste kao i ona između dogmatika i skeptika samo verbalna, onda se ispostavlja da nije nužno da on promeni svoje mišljenje kako bi se bar nominalno složio sa Kleantom. Budući da se dogmatičko i teističko gledište svodi na prihvatanje onih tvrđenja koja bi i skeptik i ateista<sup>101</sup> prihvatili, Filon je slobodan da iznosi teistička tvrđenja a da pritom ne odustane od sopstvenih skeptičkih argumenata. Naravno, ni teista ni dogmatik verovatno ne bi prihvatili Filonovo tvrđenje da se njihova gledišta svode na ona gledišta za koja Filon tvrdi da ih i ateisti i skeptici sa njima dele. Međutim, važno je uočiti šta je Filonova strategija na ovom mestu u *Dijalozima*. On Kleantu prvo kaže da se slaže sa njim u pogledu argumenta o osmišljenosti da bi odmah zatim rekao da je teističko i ateističko gledište o ovom argumentu u osnovi

---

<sup>99</sup> Naravno, u jednom drugom smislu ova fusnota je, kao i ostatak *Dijaloga*, nešto što je Hjum napisao i on je odlučio da taj deo teksta stavi u fusnotu a da diskusiju o raspravi između teista i ateista stavi u glavni tekst. Kao što je pokazao da je pasus o raspravi između teista i ateista dodat tek 1776. godine, Stjuart je pokazao i da je pasus o raspravi između dogmatika i skeptika ubačen 1757. godine (sa napomenom da on bude stavljen u fusnotu), pri čemu se oba dodatka prvobitnoj verziji *Dijaloga* nalaze na istoj strani u Hjumovom rukopisu (Stewart 2000, 307–308). Ako iz toga možemo da izvedemo neki zaključak, onda izgleda najverovatnije da je Hjum smatrao da su ta dva dela teksta na neki način povezana i da je možda bio inspirisan starijim kada je pisao noviji dodatak. Ukoliko je to slučaj, onda imamo razloga da i tekst iz fusnote pripišemo Filonu, ali svakako nemamo dobre razloge da ga u samim *Dijalozima* pripišemo Hjumumu. Polazeći od pretpostavke da Hjum u toj fusnoti govori u svoje ime, Nokson nastoji da pokaže da Hjum zastupa umereni skepticizam a da Filon zastupa radikalni skepticizam, ali je u odeljku 3.1.3 ovog rada pokazano da to nije slučaj.

<sup>100</sup> Dovoljno je da se podsetimo sledećeg Filonovog apela: „Hajde da postanemo potpuno svesni slabosti, slepila i uskih granica ljudskog razuma; hajde da propisno razmotrimo njegovu nepouzdanost i beskrajne nesaglasnosti čak i kada je reč o običnom životu i delanju; neka se pred nas iznesu greške i obmane naših čula, i nepremostive teškoće koje prate prve principe u svim sistemima, protivrečnosti koje se vezuju za naše ideje materije, uzroka i posledice, protežnosti, prostora, vremena, kretanja; jednom rečju, veličina svih vrsta, predmeta jedine nauke koja razumno može da teži bilo kakvoj izvesnosti ili dokazu.“ (DNR 1.3, KS 132)

<sup>101</sup> Dok teizam možemo da okarakterišemo kao dogmatičku poziciju, za ateizam ne možemo da tvrdimo da je skeptičko gledište. Ateizam, shvaćen kao poricanje božjeg postojanja, jednako je dogmatičan kao i teizam. S obzirom na to može delovati neobično to što skepticizam i ateizam svrstavam zajedno. Međutim, budući da između Filonova dva primera verbalne rasprave ima mnogo sličnosti, čini se da i on ova dva gledišta svrstava na istu stranu. Pored toga, skepticizam i ateizam su u Hjumovo vreme smatrani veoma blisko povezanim gledištima i sam Hjum je imao priliku da se uveri u to da su optužbe za zastupanje jednog obično išle pod ruku sa optužbama za zastupanje drugog gledišta. Naposletku, u nastavku ću pokazati da je gledište koje Filon na gorenavedenom mestu naziva ateizmom zapravo skeptičko.

isto. Takođe, on u delu XII prvo prihvata Kleantovu kritiku onoga koji „počinje da sumnja i ukazuje na teškoće“ i čiji je krajnji cilj da „dosegne uzdržavanje od suda“ (DNR 12.5, KS 216) da bi ubrzo potom tvrdio da se i dogmatik i skeptik slažu da uzdržavanje od suda nije moguće zbog toga što smo primorani da mislimo i da imamo neka verovanja pa čak i da budemo ubeđeni da su ona istinita, iako često ne možemo racionalno da ih opravdamo. Uzimajući sve ovo u obzir, šta preostaje od Filonovih tvrđenja s početka dela XII? Izgleda da ne ostaje mnogo. On sam nakon razmatranja rasprave između skeptika i dogmatika kaže da su to njegova „iskrena osećanja o ovoj temi“ koja je on uvek „negovao i održavao.“ (DNR 12.9, KS 219) To možemo da shvatimo kao tvrđenje da njegov preokret s početka dela XII predstavlja njegova iskrena osećanja o religiji ali je mnogo uverljivije tumačenje ono prema kojem on za gledište koje izlaže razmatrajući navedena verbalna neslaganja kaže da je njegovo pravo gledište. To je verovatnije zbog toga što Filon pokazuje da se tvrđenja i jednih i drugih strana u oba spora svode na tvrđenja koja je on sam u prvih jedanaest delova *Dijaloga* zastupao.<sup>102</sup> Ukoliko je ovo čitanje pasusa u kojima on govori o verbalnim neslaganjima ispravno, onda Filon na početku dela XII izražava svoje odobravanje argumenta o osmišljenosti samo da bi ga odmah potom povukao, to jest, on ga potom objašnjava na takav način da ono više ne izgleda kao iskreno odobravanje hipoteze o osmišljenosti. Iz ovoga sledi da nikakvog stvarnog preokreta u njegovom mišljenju zapravo nema.

Prethodno navedeni pasus koji je Hjum dodao pred smrt jeste prvi značajan nagoveštaj o tome kako bi trebalo da shvatimo Filonov preokret – to je preokret samo nominalno ali ne i stvarno. Ostatak svedočanstva za tu tezu nalazi se u nastavku dela XII *Dijaloga*. Međutim, pre nego što pređem na analizu tog dela ovog spisa htela bih da spomenem da ima i interpretatora koji tvrde da već u Filonovom početnom obraćanju Kleantu u delu XII ima dovoljno nagoveštaja neiskrenosti njegovog preokreta.<sup>103</sup> Ovakve interpretacije je teško proceniti jer one tipično ukazuju na ironiju na mnogim mestima u Filonovom početnom govoru, a prisustvo ironije je nekada teško dokazati. Mosner, na primer, kaže da se „ironična crta, koja se proteže kroz čitave *Dijaloge*, u potpunosti razotkriva u zaključnom delu XII.“ (Mosner 1977, 13) Kordri tvrdi da su „mnogi odlomci [u delu XII] protkani oblikom ironije gde Hjum uvodi neku reč ili rečenicu u ono što kaže ili ubrzo nakon [što nešto kaže] izlaže primedbe koje delotvorno dovode u pitanje ili poništavaju teističku poziciju koja je naizgled odobrena.“ (Cordry 2011, 69) On kaže da se neki delovi teksta čak i „graniče sa ismevanjem“ (Cordry 2011, 70), a kao primer toga navodi mesto na kojem Filon postavlja pitanje da li je Bog „mogao da pruži jače dokaze o svom postojanju od onih koji se pojavljuju na čitavom licu prirode“ (DNR 12.4, KS 215). Izgleda očigledno da bi Bog, kada bi postojao, zaista mogao da nam pruži mnogo bolje svedočanstvo o svom postojanju od onog na kojem filozofi obično temelje svoje dokaze. Penelham takođe smatra da je Filon na ovom mestu ironičan, a kao još jedan primer Filonove ironije on navodi „očiglednu besmislenost njegovog deklamovanja ogromnog broja pojedinačnih činova osmišljavanja koji su uključeni u strukturu ljudskog tela kakvu opisuje Galen.“ (Penelhum 2012, 207)<sup>104</sup> Kao ironično bi moglo da se okarakteriše i Filonovo tvrđenje da postoji analogija između truljenja repe i ljudske misli. Međutim, bilo da ovo tvrđenje shvatimo kao ironično ili ne, Filonova poenta ostaje ista – ako između te dve pojave postoji nekakva udaljena analogija, onda će i ateista priznati zaključak argumenta o osmišljenosti kojim se tvrdi da između ljudske misli i uzroka uređenosti u svetu postoji takva analogija. Pokušala sam da pokažem da je razumevanje ove poente ključno za objašnjenje Filonovog preokreta, a ukazivanje na mesta na kojima on koristi ironiju kada

---

<sup>102</sup> Osim toga, ima više smisla tvrditi da Filon povratnu zamenicu „ovo (*these*)“ koristi da referira na nešto o čemu je upravo bilo reči nego na nešto o čemu je ranije bilo reči.

<sup>103</sup> Među autorima koji svoju tezu da je Filonov preokret neiskren zasnivaju na tvrđenju da je on na početku dela XII ironičan su Kemp Smit 1947, Mossner 1977, Vink 1989, O'Connor 2001, Cordry 2011.

<sup>104</sup> Mogli bismo da pomislimo da je Filon na tom mestu ironičan i zbog toga što on najpre kaže „[d]a priroda postupa po najjednostavnijim metodima“ (DNR 12.2, KS 215), a ubrzo potom navodi podatke do kojih je došao Galen koji sasvim sigurno ne proizvode kod nas utisak da je anatomija čoveka jednostavno uređena.

izgleda kao da menja svoje mišljenje samo pruža dodatnu podršku ovoj interpretaciji. Filon u *Dijalozima* nesumnjivo koristi ironiju i prethodno sam u odeljku 2.4 navela neka mesta na kojima je on očigledno koristi ali, s obzirom na to da uvek možemo da se sporimo oko toga da li je neko na nekom određenom mestu ironičan, mnogo jače svedočanstvo u prilog tezi da Filonov preokret nije pravi preokret pruža prethodno sprovedena analiza njegovog razmatranja verbalnih rasprava između teista i ateista kao i između dogmatika i skeptika.

Jedno pitanje na koje bi trebalo da pruže odgovor svi oni koji tvrde da je Filonov preokret neiskren jeste zbog čega do tog neiskrenog preokreta uopšte dolazi. Ukoliko Filon zaista ostaje pri svojim ranijim gledištima, zašto se onda na početku dela XII *Dijaloga* ponaša kao da to nije slučaj? Jedan popularan odgovor na to pitanje jeste da je to deo Hjumove taktike prikrivanja sopstvenog mišljenja u svojim delima. Ovo prikrivanje naravno nikada nije potpuno, jer bismo u tom slučaju imali sasvim iskrivljeno shvatanje Hjumovih stavova, ali ono je kada Hjum piše o religiji često u toj meri prisutno da ne možemo lako da odgovorimo na pitanje da li je on potpuno antireligiozan ili postoji neko religiozno gledište koje on prihvata. U odeljku 2.3.1 sam navela iz kojih razloga je Hjum mogao da oseća potrebu da u ovom smislu bude oprezan čak i u delu za koje je znao da će biti objavljeno posthumno. Pored toga, Kemp Smit navodi da je posledica Hjumovog korišćenja različitih tehnika prikrivanja i to da je „čitalac slobodan da sam bude sudija u pogledu celokupnog argumenta; dostupan mu je svaki izgovor ukoliko želi da ostane neubeđen i da nastavi da zastupa svoja uobičajena verovanja.“ (Kemp Smith 1947, 61) Ovo je takođe mogao da bude deo motivacije za pisanje Filonovog preokreta. Osim toga, očigledno je da Hjum nikada nije želeo da nedvosmisleno izrazi svoja gledišta o religiji. Čak je i ona gledišta koja je izrazio veoma jasno, kao što su njegova kritika svedočanstava o čudima i kritika argumenata za besmrtnost duše, barem ublažio tvrdnjama da pitanja o tome potpadaju pod domen vere. S obzirom na ovakvu njegovu praksu onda, ukoliko ono što Filon kaže u *Dijalozima* predstavlja putokaz ka onome što Hjum misli o tim temama, ima smisla pretpostaviti da je Hjum napisao ovo delo tako da oteža razumevanje Filonove pozicije.

Pored toga, možemo da postavimo i pitanje o unutrašnjem objašnjenju odnosno o tome kako iz perspektive samih *Dijaloga* možemo da objasnimo Filonov preokret. Već sam navela da Diz smatra da Filon naizgled menja svoje gledište kako bi sačuvao svoje prijateljstvo sa Kleantom. Međutim, čini se da u *Dijalozima* nemamo dovoljno pokazatelja da je zapravo reč o tako nečemu. Jedino što znamo je da su dvojica protagonista bliski prijatelji i da se dobro poznaju, ali upravo zbog toga je teško prihvatiti Dizovu interpretaciju. Filon se ne ponaša kao da je promenio mišljenje već se obraća Kleantu kao da obojica znaju da je on oduvek zastupao isto gledište. S druge strane, čini se da on pokušava da *umiri* Kleanta. Penelham je ranije takođe smatrao da Filonov preokret može da se objasni njegovom željom za pomirenjem sa Kleantom, ali je kasnije promenio mišljenje (Penelhum 2012, 207). Međutim, u vreme kada je zastupao tu interpretaciju on je izneo zanimljivo tvđenje da je Filonovo navodno slaganje sa Kleantom u delu XII „poruka ateisti da u teologu kakav je Kleant prepozna društvenog i praktičnog saveznika u borbi protiv Demeja ovog sveta koji misle da religiozna verovanja treba da imaju specifične posledice do kojih nevernici ne mogu sami da dođu.“ (Penelhum 2000, 198) Iako će ubrzo postati očigledno da Filon u Kleantu ne pronalazi odgovarajućeg saveznika, oni se u delu IX *Dijaloga* jesu udružili protiv Demeja a i inače su u toku razgovora pokazali da je svaki od njih bliži onom drugom nego Demeji bar utoliko što su obojica spremni za racionalnu diskusiju. S obzirom na to, Filonov preokret bi mogao da se objasni i time da Filon pokušava da pronađe minimalno zajedničko tle sa Kleantom kako bi oni u nastavku mogli da razgovaraju o praktičnim posledicama religije, temi koja je za Filona očigledno veoma važna. Pored toga, Hjumu su tokom života teolozi poput Kleanta svakako bili saveznici. Njega su upravo prijatelji iz redova umerenog sveštenstva spasili progona i ekskomunikacije iz crkve. Hjum nije delio njihova gledišta o religiji ali ga to nije sprečilo da bude prijatelj sa njima. Možda bi poslednji deo

*Dijaloga* trebalo da pokaže da i pored toga što se verovatno nikada neće složiti oni ipak mogu da nastave da žive složno ali i da diskutuju o različitim temama.

Nakon Filonovog preokreta, ostatak poslednjeg dela *Dijaloga* je najvećim delom posvećen raspravi o praktičnim posledicama religije. Filon ovu raspravu započinje tvrdjenjem da srazmerno „dubokom poštovanju prema istinskoj religiji“ on oseća i „gnušanje prema sujeverju običnih ljudi“ te da mu pričinjava zadovoljstvo da pokaže da su njihovi principi apsurdni ili bezbožni (DNR 12.9, KS 219). Kleant mu na to odgovara da on misli da je „religija, koliko god bila iskvarena, ipak bolja od potpunog izostanka religije.“ (DNR 12.10, KS 219) Filon se sa time ne slaže već odlučno tvrdi da „ako se u bilo kom istorijskom pripovedanju ikada spomene religiozni duh, možemo biti sigurni da ćemo se kasnije sresti i sa detaljima o nesrećama koje ga prate.“ (DNR 12.11, KS 220) Istorija nam pokazuje da su „frakcije, građanski ratovi, progoni, svrgavanje s vlasti, ugnjetavanje, ropstvo“ posledice koje obično prate uticaj sujeverja na ljudski duh (*ibid.*). Kleant napominje da je religija ipak važna jer podržava moralnost time što podstiče ljude, kojima nagrade i kazne i inače mnogo znače, da prilikom postupanja razmišljaju o večnim nagradama i kaznama koje bi na njih trebalo da ostvare još veći uticaj (DNR 12.10, KS 219). Filon na to odgovara da večne nagrade i kazne uopšte nemaju veći uticaj na ljude od konačnih nagrada i kazni. To je tako zbog toga što su ljudi vezani za stvari u sadašnjosti i teško im polazi za rukom da se brinu o nečemu što je „tako udaljeno i neizvesno.“ (DNR 12.13, KS 220) Čak su i sveštenici svesni činjenice da su ljudi više naklonjeni ovozemaljskim dobrima zbog čega Filon kaže da je „očigledna protivrečnost“ to što oni smatraju da su religiozni motivi toliko jaki da bi „bilo nemoguće da ljudsko društvo bez njih opstane“ (*ibid.*). Nasuprot tome, iskustvo nam pokazuje da „najmanje zrno prirodne iskrenosti i dobronamernosti ima više uticaja na ponašanje čoveka nego najpompeznija gledišta koja predlažu teološke teorije i sistemi.“ (DNR 12.13, KS 221) Filon zatim govori o tome kako filozofima „koji neguju razum i razmišljanje“ nisu potrebni religiozni motivi da bi bili moralni (DNR 12.15, KS 221) i ide čak tako daleko da tvrdi da „niko osim budala ne veruje nekom čoveku manje, zato što je čuo da je on zbog proučavanja filozofije počeo da gaji neke spekulativne sumnje u pogledu teoloških predmeta“ dok su „kada imamo posla sa čovekom koji vrlo nametljivo pokazuje svoju predanost religiji“ pametni ljudi posebno oprezni da ne bi bili prevareni i nasamareni (DNR 12.14, KS 221). Filonova kritika praktičnih posledica religije postepeno postaje sve oštrija i on tvrdi da sujeverje i entuzijazam slabe naše „prirodne motive pravednosti i čovečnosti“ (DNR 12.16, KS 222) i da mnogi religiozni činovi čine ljude „hladnim“ i „privitvornim“ te da je posledica toga to da ushićeni zanesenjaci smatraju da „[s]vetost cilja posvećuje svaku meru koja se preduzima da bi se on unapredio.“ (DNR 12.17–18, KS 222) Drugim rečima, religija može da učini ljude posebno surovim.

Filon u jednom trenutku zastaje kako bi napomenuo da njegova kritika uopšte ne pogađa istinsku religiju. On tom prilikom kaže sledeće:

„Dozvoliću da istinska religija nema takve pogubne posledice, ali moramo da se bavimo religijom kakvu obično nalazimo u svetu; niti ja imam šta da kažem o tom spekulativnom načelu teizma koje, pošto je jedna vrsta filozofije, mora da učestvuje u blagotvornom uticaju tog principa i istovremeno mora da bude podložno istoj neprilici da uvek bude ograničeno na samo nekoliko osoba.“ (DNR 12.22, KS 223)

Na ovom mestu imamo prve nagoveštaje toga šta je za Filona istinska religija. Na početku diskusije o praktičnim posledicama religije on kaže da prema istinskoj religiji oseća duboko poštovanje dok prema sujeverju to jest lažnoj religiji oseća gnušanje. U nastavku ubrzo saznajemo da razlog ovog gnušanja leži u tome što lažna religija ima i nepovoljan uticaj na moralnost pojedinaca i veoma loš uticaj na društvo u celini – ona je prema Filonu uzrok velikih nesreća poput ratova i ugnjetavanja. S druge strane, istinska religija nema takve posledice jer ona nije nalik religijama koje nalazimo u svetu. Filon ovde eksplicitno kaže da je ona *jedna vrsta filozofije* zbog čega ima isti povoljan uticaj kakav filozofija ostavlja na ljude. Međutim, nevolja je u tome što je to gledište ograničeno na samo nekoliko osoba. Ovde možemo da primetimo neke sličnosti između Filonovog govora o istinskoj religiji u *Dijalozima* i Hjumovog govora

o pravom teizmu u *Prirodnoj istoriji religije*. Ni jedno ni drugo stanovište nisu oblici religije kakve obično nalazimo u svetu. Istinska religija je jedna vrsta filozofije a pravi teizam ima veze sa principima istinske filozofije i oba gledišta su ograničena na mali broj ljudi. Za sada izgleda da imamo dobre razloge da izjednačimo ova dva gledišta. Međutim, postavlja se pitanje na osnovu čega ta nekolicina ljudi prihvata istinsku religiju i koji je sadržaj tog oblika religije. Hjum u *Prirodnoj istoriji religije* kaže da se do pravog teizma dolazi proučavanjem prirode i pomoću argumenta o osmišljenosti, a gledište do kojeg se dolazi podrazumeva da postoji jedan inteligentni tvorac sveta koji je čitavu prirodu uredio u skladu sa nekim planom. Da li imamo razloga da tvrdimo da je ovako nešto sadržaj i istinske religije o kojoj govori Filon? Na ovo pitanje ću se vratiti kad budem izlagala ono što Filon o tome ima da kaže do kraja odeljka XII *Dijaloga*, ali sada želim da kažem nešto o tome šta je za Kleanta istinska religija.

Čim je shvatio da je Filon još uvek veoma kritičan prema religiji, Kleant ga upozorava: „čuvaj se, nemoj da preteraš, ne dozvoli da tvoja žestina protiv lažne religije potkopa tvoje duboko poštovanje prema istinskoj [religiji].“ (DNR 12.24, KS 224) Međutim, odmah nakon toga postaje jasno da on i Filon nemaju na umu iste stvari kada koriste izraze „istinska religija“ i „lažna religija“ jer Kleant u nastavku pokušava da utiče na Filona sledećim rečima:

„Nemoj da se lišavaš ovog principa, glavne, jedine velike utehe u životu, i naše prve podrške usred svih napada nepovoljne sudbine. Najprijatnije razmišljanje, na koje ljudska uobrazilja može da nas navede, jeste ono o pravom teizmu, koji nas predstavlja kao tvorevine savršeno dobrog, mudrog i moćnog bića, koje nas je stvorilo da budemo srećni i koje će, budući da nam je usadilo neizmerne želje za dobrim, produžiti naše postojanje do večnosti, i preneti nas u beskonačnu raznovrsnost prizora, kako bi zadovoljilo te želje i učinilo našu sreću potpunom i trajnom. Odmah posle samog tog bića (ako nam je dozvoljeno ovo poređenje), najsrećnija sudbina koju možemo da zamislimo jeste da budemo pod njegovim vođstvom i zaštitom.“ (DNR 12.24, KS 224)

Pažljive čitaoce *Dijaloga* bi ova Kleantova izjava trebalo da iznenadi gotovo isto onoliko koliko i Filonov preokret. Lemens ispravno kaže da je „[k]ontrast između Kleantovog izražavanja odanosti prema nekom obliku ‘pravog teizma’ i njegovih prethodnih objašnjenja argumenta o osmišljenosti izuzetan.“ (Lemmens 2012a: 290)<sup>105</sup> Kleant je u prethodnim delovima *Dijaloga* nastojao da dokaže samo to da postoji inteligentni tvorac koji je osmislio i uredio svet, ali on sada ovom biću pripisuje i attribute savršene dobrote, mudrosti i svemoći. Interesantno je da on prethodno nije bio uzdrman Filonovim tvrđenjima da pomoću argumenta o osmišljenosti ne može da dokaže da su božanski atributi beskonačni, da ne može da pripiše savršenstvo božanstvu čak ni ako prihvati da su njegovi atributi konačni, kao i da ne može da dokaže jedinstvenost božanstva (DNR 5.5–8, KS 166–168). Štaviše, on u delu V *Dijaloga* tvrdi da je hipoteza o osmišljenosti „dovoljan osnov za religiju.“ (DNR 5.13, KS 169) Međutim, u delu XII *Dijaloga* Kleant božanstvu pripisuje i savršenu mudrost, dobrotu i moć, a povrhom toga tvrdi i da je ono zainteresovano za našu dobrobit i da će nam u životu nakon smrti obezbediti „potpunu i trajnu sreću“. On je prethodno u delu XII jednom već rekao da je „učenje o budućem životu tako snažan i neophodan oslonac za moral, da nikada ne bi trebalo da ga napustimo ili zanemarimo“, ali tada nije bilo jasno da li on govori o instrumentalnoj ulozi ovog učenja u podsticanju ispravnog postupanja ili stvarno veruje u njega. Sada se ispostavlja da Kleant veruje u biće koje je mnogo više nalik hrišćanskom Bogu nego tvorcu sveta čije postojanje je prethodno dokazivao.

Do pravog teizma o kojem Kleant govori ne dolazimo pomoću argumenta o osmišljenosti budući da ništa u našem iskustvu ne može da opravda verovanje u zagrobni život, večnu nagradu u njemu ili u savršeno biće koje brine o našoj sreći. Lemens stoga ispravno zaključuje da „postoji pojmovni jaz između argumenta o osmišljenosti [...] i pravog teizma sa providenjem koji se razvija u poslednjem delu

---

<sup>105</sup> Koliko je meni poznato, Lemens je prvi interpretator koji je Kleantovom preokretu u *Dijalogima* pridao veliki značaj (u Lemmens 2012a), a u tome ga je sledio Penelham (Penelham 2012).

[*Dijaloga*].“ (Lemmens 2012a, 291) Postavlja se pitanje na koji način možemo da objasnimo ovaj „Kleantov preokret“. Lemens smatra da Kleant u delu XII po prvi put „svoju eksperimentalnu teologiju eksplicitno povezuje sa apologetskim svrhama koje je sve vreme imao na umu.“ (Lemmens 2012a, 285, moj kurziv) Dakle, njegovo objašnjenje je da Kleant svoju veru nikada nije zasnivao samo na argumentu o osmišljenosti, ali da je tek onda kada je Filon počeo da kritikuje uticaj religije na moral i na ljudsko društvo on to zaista i pokazao. Penelham se slaže sa njim i dodaje da se Kleantov preokret u krajnjoj liniji svodi na „potvrđivanje namere koja se nalazi u pozadini argumenta o osmišljenosti kod većine koji su taj argument koristili: da je to način da se potpomogne utvrđivanje vere u tvorca koji naše živote ovde shvata kao pripremu za živote koji tek dolaze.“ (Penelhum 2012, 209) Drugim rečima, Kleant je neko ko već veruje u savršeno dobrog tvorca i u večni život a argument o osmišljenosti mu služi samo za to da svoju veru učvrsti time što će joj postaviti racionalne osnove. Ovakva interpretacija bi mogla da objasni i zbog čega Kleant nije bio previše pogođen Filonovim kritikama argumenta o osmišljenosti u prethodnim delovima *Dijaloga* – njegova vera nikada nije ni počivala na ispravnosti tog argumenta. Osim toga, navedeno tumačenje se slaže sa onim što sam prethodno rekla o prijateljstvu i o Filonovom pomirljivom tonu na kraju *Dijaloga*. Mnogi Hjumovi prijatelji koji su pripadali umerenoj struji unutar Škotske crkve su zastupali gledište vrlo slično Kleantovom, a Penelham to gledište naziva ambivalentnim (*ibid.*) zbog toga što ono s jedne strane podrazumeva otvorenost i toleranciju, učenost i prihvatanje novog naučnog pogleda na svet, ali s druge strane ostaje verno ključnim hrišćanskim učenjima izraženim u Svetom pismu (Penelhum 2008, 209–210). Prema ovom gledištu, religija ima ulogu podržavanja moralnosti i zbog toga Kleant tvrdi da je čak i iskvarena religija bolja od izostanka religije. On na jednom mestu u *Dijalozima* takođe kaže i sledeće:

„Prava dužnost religije je da usmerava ljudska srca, da njihovo ponašanje učini čovečnijim, da podstakne duh umerenosti, reda i poslušnosti; i pošto je njeno delovanje tiho i samo osnažuje motive moralnosti i pravednosti, ono je u opasnosti da bude zanemareno i pomešano sa ovim drugim pobudama. Kada se ona istakne i kada kao poseban princip deluje na ljude, onda se ona udaljava od svoje prave sfere i postaje samo paravan za frakciju i ambiciju.“ (DNR 12.12, KS 220)

Ovaj citat se razlikuje od onog u kojem Kleant kaže da je učenje o zagrobnom životu nužan oslonac za moral, jer ovde nema reči o večnim nagradama i kaznama kao motivima za ispravno postupanje. Penelham smatra da poređenje ovih citata „prikazuje ambivalentnost koja je ugrađena u poziciju onih koji su u Hjumovo vreme a i pre zagovarali argument o osmišljenosti.“ (Penelhum 2012, 209) Oni su se kolebali između shvatanja prema kojem religija ima samo umereni uticaj na moralnost nezavistan od učenja o zagrobnom životu i shvatanja prema kojem je ovo učenje uz učenje o božjoj raspodeli nagrada i kazni nešto bez čega moralnosti možda ne bi ni bilo.

Nakon što je Kleant rekao šta je „prava dužnost religije“, Filon na to odgovara samo da će se sa svakom religijom „osim one koja je filozofska i racionalna“ dogoditi upravo ono na šta Kleant upozorava u poslednjoj rečenici navedenog citata i da će ona pre podsticati nemoralno nego moralno ponašanje. Interesantno je da se tvrđenje veoma slično onom koje Kleant iznosi prvobitno pojavilo u predgovoru koji je Hjum napisao za drugi tom svoje *Istorije Engleske*. On ga je tada formulisao na sledeći način:

„Prava dužnost religije je da unapredi ljudske živote, da pročisti njihova srca, da podstakne sve moralne dužnosti i da obezbedi poštovanje zakona i državnih službenika. Dok ostvaruje ove korisne svrhe, njeno delovanje je, iako beskonačno vredno, tajno i tiho, i istorija mu retko odaje priznanje. Samo se iskvarena vrsta ove religije, koja potpiruje frakcije, oživljava pobunu i podstiče revolt izdvaja na otvorenoj svetskoj pozornici.“ (citirano prema Mossner 1980, 306)

Hjum je ovaj predgovor izostavio iz svih kasnijih izdanja drugog toma *Istorije Engleske*, ali je očigledno da je citirani odlomak preradio i da je navedene reči u *Dijalozima* pripisao Kleantu. Zbog toga bi moglo da se učini da ipak Kleant izražava Hjumovo gledište, ali ovo tvrđenje ostaje bez podrške čim uzmemo

u obzir da Kleant istovremeno smatra i da je bilo kakva religija bolja od nikakve kao i da religija može da pruži još jači oslonac moralnosti kroz učenje o večnom životu.

Ukoliko je istinska religija za Kleanta vrlo bliska hrišćanstvu<sup>106</sup>, šta je istinska religija za Filona? U svom poslednjem govoru u *Dijalozima* on kaže:

„Ako se čitava prirodna teologija, kao što izgleda da neki ljudi misle, svodi na jedno jednostavno, iako donekle nejasno ili bar nedefinisano tvrđenje, *da uzrok ili uzroci reda u svetu verovatno stoje u nekakvoj udaljenoj analogiji sa ljudskom inteligencijom*; ako ovaj iskaz ne može da se proširi, izmeni ili detaljnije objasni, ako ne dozvoljava nikakav zaključak koji utiče na ljudski život i ako ne može da bude izvor nikakvog delanja niti uzdržavanja; i ako ta analogija, nesavršena kakva jeste, ne može da se proširi ni na šta dalje od ljudske inteligencije i ako ne može da se prenese, sa bilo kakvim izgledom verovatnoće, na druga svojstva uma; ako je ovo stvarno slučaj, šta onda može najzapitaniji, najzamišljeniji i najreligiozniji čovek više da učini nego da se čisto, filozofski saglasi sa ovim tvrđenjem, onoliko često koliko se ono javlja; i da veruje da argumenti, koji ga podupiru, prevazilaze prigovore, koji su upereni protiv njega? (DNR 12.33, KS 227, Hjumov kurziv)

Kada se ova Filonova izjava pažljivo analizira pokazuje se da je ona tek minimalno obavezujuća. Najpre treba primetiti da je njegovo prvo tvrđenje hipotetičko. On kaže da *ako* se prirodna teologija razume na određeni način, *onda* on neće oklevati da je prihvati. Kordri smatra da njegov izbor reči sugerise da on „ne misli da je antecedens zadovoljen“ (Cordry 2011, 65). Filon kaže da *izgleda* da neki ljudi misle da na taj način treba shvatiti prirodnu teologiju, ali je jasno da mnogi predstavnici prirodne teologije koji zagovaraju argument o osmišljenosti ne bi prihvatili navedeno određenje.<sup>107</sup> To što je Filon spreman da prihvati prirodnu teologiju *ako* je ona svedena na navedeno tvrđenje sugerise da on nije spreman da prihvati prirodnu teologiju kakvu filozofi *inače* zastupaju pa time ni prirodnu teologiju kakvu Kleant zastupa. Pored toga, ovo znači da će nam razumevanje prirodne teologije koje Filon ovde navodi otkriti kakvo je *njegovo* gledište o religiji.

Njegovo gledište o religiji se svodi na prihvatanje tvrđenja „*da uzrok ili uzroci reda u svetu verovatno stoje u nekakvoj udaljenoj analogiji sa ljudskom inteligencijom*“. Filon ovde ne govori o tvorcu sveta već o uzroku ili o uzrocima uređenosti u svetu. On pritom ne pretpostavlja da postoji samo jedan takav uzrok. Drugo, on tvrdi da *verovatno* postoji neka *udaljena* analogija između tog uzroka ili tih uzrokâ i ljudske inteligencije. I jedna i druga naglašena reč imaju ulogu da ograniče zaključak koji Filon prihvata. On ne prihvata tvrđenje da navedena analogija postoji već samo da je verovatno da ona postoji, što bi pre trebalo da čitamo kao da „postoji verovatnoća“ nego kao da je „veoma verovatno“ da ta analogija postoji. Pored toga, on naglašava da je ta analogija udaljena odnosno da nije reč o jakoj analogiji. Za razumevanje ovog dela teksta je veoma važno primetiti da on iste ove izraze koristi i kada govori o raspravi između teista i ateista. Podsećanja radi, on na tom mestu tvrdi da ateista potvrđuje da *verovatno* postoji neka *udaljena* i nezamisliva analogija između ljudskog uma i principa uređenosti sveta. Ateista pored toga prihvata i da postoji „izvestan stepen analogije između svih delovanja u prirodi“, ali o tome koliko taj stepen može da bude nizak svedoči to što on kaže da možemo da tvrdimo i da između truljenja repe i strukture ljudske misli postoji nekakva analogija. Filonov izbor reči sugerise da se on u gorenavedenom citatu slaže sa ateistom. On ovde ne objašnjava kako bi trebalo da shvatimo udaljenost te analogije ali, budući da je takođe naziva udaljenom, imamo dobre razloge da pretpostavimo da

<sup>106</sup> Iako bi na osnovu onoga što Kleant kaže moglo da se zaključi da on ispoveda hrišćanstvo ipak je, budući da on u *Dijalozima* ne izražava jasno pripadnost nijednoj religiji, sigurnije reći da je njegovo gledište blisko hrišćanskom.

<sup>107</sup> „Neki ljudi“ bi moglo da se odnosi i na onih nekoliko osoba koje prihvataju istinsku religiju, ali ni u tom slučaju nije jasno zašto Filon tvrdi da *izgleda* da neki ljudi tako shvataju prirodnu teologiju.

navedeni primer može da bude ilustracija i u ovom slučaju.<sup>108</sup> Naposljetku, Filon je u potpunosti svestan toga da je tvrđenje koje navodi „donekle nejasno“ i „nedefinisano“, ali on istovremeno kaže i da je ono jednostavno.

On zatim u nastavku tvrdi da će prihvatiti navedeni iskaz ukoliko on „ne može da se proširi, izmeni ili podrobnije objasni“, dakle, prihvatice ga samo u onom obliku u kojem ga je naveo. Ako bi se taj iskaz proširio ili na neki drugi način izmenio, onda to ne bi bio iskaz koji Filon prihvata. To što on kaže da navedeni iskaz ne može da se proširi ili podrobnije objasni sugerise da je njime u potpunosti izraženo sve ono što u okviru prirodne teologije uopšte možemo da tvrdimo. A to je očigledno veoma malo. Filon kaže da se čitava prirodna teologija, odnosno, pokušaj da se religija zasnjuje na racionalnim osnovama, svodi na tvrđenje da verovatno postoji neka udaljena analogija između jednog ili više uzroka reda u svetu i ljudske inteligencije, pri čemu analogija te vrste postoji i između truljenja repe i ljudske misli. On zatim kaže da će taj iskaz prihvatiti „ako ne dozvoljava nikakav zaključak koji utiče na ljudski život i ako ne može da bude izvor nikakvog delanja niti uzdržavanja“. Izgleda da Filon prihvata samo onu religiju koja nema nikakav praktični značaj jer ona ne može ni da nas podstakne na niti da nas odvraća od delanja. S obzirom na to, ta religija ne bi trebalo da bude ni u kakvoj vezi sa moralnošću ljudi budući da moralnost bitno utiče na ljudski život i da moralni stavovi mogu da nas pokrenu na delanje ili da nas podstaknu da se uzdržimo od njega. Filon povrh toga kaže i da će prihvatiti da verovatno postoji neka analogija između ljudske inteligencije i uzroka uređenosti u svetu „ako ta analogija, nesavršena kakva jeste, ne može da se primeni ni na šta dalje od ljudske inteligencije i ako ne može da se prenese, sa bilo kakvim izgledom verovatnoće, na druga svojstva uma“. Lemmens smatra da je ovo „jasna aluzija na deo XI *Dijaloga* gde je Filon, s obzirom na svedočanstvo o postojanju zla u svetu, zaključio da je božanstvo moralno indiferentno.“ (Lemmens 2012a, 296) Pored toga, videli smo da je on i ranije u delu XII tvrdio da „imamo razloga da zaključimo da prirodni atributi božanstva imaju veću sličnost sa [prirodnim osobinama] čoveka, nego što njegovi moralni [atributi] imaju sa ljudskim vrlinama.“ (DNR 12.8, KS 219) Nakon njegove tirade o lošem uticaju religije na moral i društvo, nije iznenađujuće to što je Filonu naročito stalo do toga da podvuče da nemamo nikakvih razloga da moral dovodimo u vezu sa religijom. Odmah po izlaganju ovih ograničenja Filon kaže da, ako se prirodna teologija stvarno svodi na gorenavedeno tvrđenje, onda on može „da se čisto, filozofski saglasi“ sa njim i da prihvati argument pomoću kojeg se dolazi do njega.<sup>109</sup>

Filon u citiranom odlomku zapravo ne tvrdi da je navedeni iskaz nešto što *on* prihvata ali je na osnovu objašnjenja koja sam navela jasno da je to tvrđenje sa kojim se on saglašava zato što su sva ograničenja koja postavlja pred to tvrđenje ograničenja koja proističu iz zaključaka do kojih je on sam došao u toku *Dijaloga*. Stoga se postavlja pitanje kako možemo da okarakterišemo ovo gledište koje on prihvata. Izgleda da je najviše što je Filon spreman da prihvati samo minimalni zaključak argumenta o osmišljenosti, to jest, tvrđenje da verovatno postoji neka udaljena analogija između uzroka uređenosti u svetu i ljudske inteligencije. Međutim, ako uzmemo u obzir da između svih delovanja u prirodi postoji

---

<sup>108</sup> Štaviše, budući da su ovo jedina dva mesta u Hjumovim spisima na kojima se javlja izraz „udaljena analogija“ i da oba pasusa sadrže isti formulaciju „verovatno postoji neka udaljena analogija (*probably bear some remote analogy*)“, zaista izgleda kao da bi ta dva pasusa trebalo čitati zajedno.

<sup>109</sup> Kordri smatra da Filonov izbor reči ovde „sugerise da Hjumov pristanak nije zasnovan ni na jednoj vrsti racionalnog zaključivanja na osnovu empirijskog svedočanstva pošto on obrće uobičajenu vezu između argumenata i svoje pozicije govoreći da on pristaje [na navedeno tvrđenje] i da će zbog toga što pristaje misliti da su argumenti za njega bolji od onih protiv.“ (Cordry 2011, 68) Međutim, to nije jedini način da čitamo poslednju rečenicu iz gorenavedenog citata. Filon kaže da se celokupna prirodna teologija svodi na navedeno tvrđenje, a to tvrđenje sadrži rezultate do kojih je on došao kritikujući argument o osmišljenosti. Zbog toga ima smisla reći da Filon na kraju tvrdi da je navedeno tvrđenje jedini zaključak koji je „preživio“ kritiku argumenta o osmišljenosti i da je u tom smislu ono imuno na prigovore koji se upućuju i koje je i sam Filon u *Dijalozima* upućivao ovom argumentu.



neka udaljena analogija, onda se tvrđenjem da verovatno postoji neka neodređena analogija između ljudske inteligencije i jednog ili više uzroka uređenosti u svetu ne tvrdi ništa određeno ili značajno, a ako se istinska religija svodi na prihvatanje tog tvrđenja, onda ta religija „nije veoma *religiozna* religija“ (Penelhum 2012: 209, njegov kurziv). Filon preseca sve veze između religije i moralnosti jer prema njemu „prava dužnost religije“ nije da „ojačava motive moralnosti i pravednosti“ kao što to Kleant tvrdi. Jedino što Filon eksplicitno kaže jeste da „istinska religija nema tako pogubne posledice“ kao lažna religija to jest kao oni oblici religije koji zapravo preovladavaju u svetu, a sada možemo da dodamo i to da Filonova istinska religija nema tako pogubne posledice zbog toga što ona ni na koji način ne utiče na ljudski život i delanje. Kao što je već rečeno, Filon bi sa Kleantom mogao da se složi oko toga kakav bi odnos bilo koje religije prema moralnosti *u principu* trebalo da bude. Međutim, svetske religije ne samo da *de facto* nemaju takav uticaj na moralnost već one nemaju ni osnov u razumu. S druge strane, istinsku religiju Filon naziva racionalnom upravo zbog toga što ona ima nekakav razumski osnov, odnosno, zbog toga što nju sačinjava jedini zaključak do kojeg možemo da dođemo pomoću argumenta o osmišljenosti.

Kada na ovaj način protumačimo Filonovu istinsku religiju, postaje jasno da ona zapravo nije nikakvo očigledno religiozno stanovište. Ona je filozofska i racionalna zato što predstavlja rezultat filozofskog istraživanja racionalnih osnova religije. Ovo istraživanje je u toku *Dijaloga* mahom dalo negativne rezultate i Filonov poslednji govor u *Dijalozima* može da se shvati i kao sumiranje ovih rezultata. Njegovo istraživanje je pokazalo da najbolji argument prirodne teologije ne uspeva da uspostavi adekvatne osnove za bilo koje značajno religiozno verovanje. Argument o osmišljenosti ne može da utvrdi ni da je Bog beskonačan niti da je savršen ili jedinstven, a pored toga ni da je savršeno dobar (ili da je uopšte dobar). Ako ništa od toga ne možemo da utvrdimo, šta onda preostaje od religije? Možda samo tvrđenje da Bog postoji. Međutim, na osnovu onoga što Filon kaže uviđamo da je i to tvrđenje previše određeno u odnosu na svedočanstvo kojim raspolažemo. Najviše što uz pomoć ovog argumenta možemo da dokažemo je da verovatno postoji neka udaljena analogija između uzroka ili uzrokâ reda u svetu i ljudske inteligencije. Ovo tvrđenje nije dovoljno da zasnujemo religiju u uobičajenom smislu te reči ali i ono nam govori nešto. Naša razmišljanja o svetu kao uređenom *nisu u potpunosti neosnovana*. Filon je svestan toga da nama izgleda da je prirodni svet planski osmišljen i uređen. Gaskin smatra da je njegovo gledište s kraja *Dijaloga* i podstaknuto „osećanjem osmišljenosti (*by the feeling of design*)“ koje on karakteriše kao jedno specifično osećanje „koje nema epistemički status prirodnog verovanja“ (Gaskin 1988, 130). Ovo osećanje nas podstiče na istraživanje prirode u pokušaju da je objasnimo i Filonovi izlivi religioznosti s početka dela XII mogu da se shvate kao isticanje upravo ove činjenice<sup>110</sup>, a njegovo tvrđenje na samom kraju *Dijaloga* možemo da razumemo kao slabu potvrdu zaključka argumenta o osmišljenosti koji nam kaže da ovaj osećaj ima nekakvu potporu u našem razumu bar utoliko što se ništa u našem iskustvu ne suprotstavlja tvrđenju da postoji neka vrsta analogije između uzroka uočene uređenosti sveta i ljudske inteligencije.

Na samom kraju *Dijaloga* Filon prethodno izlaganje završava sledećim rečima:

„Neko zaprepašćenje će prirodno proisteći iz veličine predmeta, neka melanholija zbog njegove nejasnoće, nekakav prezir prema ljudskom razumu jer u pogledu tako izuzetnog i veličanstvenog pitanja ne može da pruži objašnjenje koje bi više zadovoljavalo. Ali veruj mi, Kleante, da je najprirodnije osećanje koje će dobro uravnoteženi um osetiti ovom prilikom čežnja i očekivanje da će nebo biti umoljeno da rasprši, ili barem ublaži ovo duboko neznanje, tako što će čovečanstvu obezbediti neko određenje otkrovenje i tako što će otkriti prirodu, atribute i delovanje božanskog predmeta naše vere. Osoba koja raspolaže pravom predstavom o nesavršenostima prirodnog razuma uzneće se do otkrivene istine s najvećim žarom [...] Biti

<sup>110</sup> Na primer, Filon u svom početnom govoru u delu XII tvrdi da maksima da priroda ništa ne čini uzalud podstiče traženje svrha u prirodi, pri čemu ih naučnici često i pronalaze. Mi stičemo utisak da je svet inteligentno osmišljen ali kada pokušamo da kažemo nešto o uzroku te osmišljenosti, ispostavlja se da racionalno možemo da tvrdimo samo da je taj uzrok verovatno u nekoj meri sličan ljudskoj inteligenciji.

filozofski skeptik je, za učenog čoveka, prvi i najvažniji korak kako bi postao dobar verujući hrišćanin, to je iskaz koji bih rado preporučio Pamfilovoj pažnji: a nadam se da će mi Kleant oprostiti što se tako otvoreno mešam u obrazovanje i poučavanje njegovog učenika.“ (DNR 12.33, KS 227–228)

U ovom citatu imamo gotovo školski primer izražavanja skeptičkog fideizma. Penelham tvrdi da su Filonove reči na tom mestu „parodija“ ovog gledišta (Penelhum 2012, 208), a Ščekala smatra da je Hjum ovde, kao i drugde u *Dijalozima*, inspirisan Ciceronom i da „svojim lažnim fideizmom“ njemu odaje počast. (Szczekalla 1998, 86) Ovo tumačenje ima potporu u tome što u dijalogu *O prirodi bogova* dolazi do nečega što bismo mogli da nazovemo Kotinim fideističkim preokretom. Naime, Balbo u jednom trenutku podseća Kotu na to da je on *pontifex*, odnosno, član najuglednijeg reda rimskog sveštenstva. Kota mu na to odgovara:

„[...] podstakao si me da se setim da sam ja i Kota i sveštenik. Ovo bez sumnje znači da bi trebalo da podržim verovanja o besmrtnim bogovima koja su do nas došla od naših predaka, kao i obrede i ceremonije i religiozne dužnosti. Što se mene tiče, ja ću ih uvek podržavati i uvek sam to činio i nikakva rečitost od strane bilo koga, učenog ili neukog, nikada me neće odvojiti od verovanja u kult besmrtnih bogova koji sam nasledio od naših predaka. [...] To je, Balbo, mišljenje i Kote i sveštenika; sad mi udovolji i reci mi svoje. Ti si filozof i ja od tebe treba da dobijem dokaz tvoje religije, dok ja moram da verujem rečima naših predaka čak i bez dokaza.“ (DND III.ii.5–6)

On jasno kaže da mišljenje koje ovde izražava nije mišljenje filozofa zbog toga što je njegovo religiozno verovanje zasnovano na autoritetu predaka a ne na dokazima. Skeptički fideizam koji Kota izražava Penelham naziva *konformističkim skeptičkim fideizmom*, gde verovanje uključuje prihvatanje običaja zajednice (Penelhum 1983, 175). S druge strane, Filon izražava *evangelistički skeptički fideizam* (Penelhum 1983, 176). Prema ovom gledištu, skepticizam ima ulogu da ukaže na nemogućnost razuma da pruži odgovore na određena pitanja čime otvara prostor za veru koja se shvata kao verovanje koje nije podržano razlozima. Iako Kota i Filon ne zastupaju istu vrstu skeptičkog fideizma, Hjum je mogao da bude inspirisan Kotinim izražavanjem fideizma kada je pisao kraj *Dijaloga*. Pored toga, videli smo da je sam Hjum bio dobro upoznat sa ovom tradicijom i da je u esejima „O čudima“ i „O samoubistvu“ na ironičan način takođe zagovarao evangelistički skeptički fideizam.<sup>111</sup> Moguće je da Filon na samom kraju *Dijaloga* sledi Hjuma zato što izgleda da je i on ironičan barem kada tvrdi da je filozofski skepticizam prvi korak ka tome da se postane dobar verujući hrišćanin. S obzirom na svoju prethodnu kritiku utvrđenih religija, Filon nije mogao iskreno da preporuči hrišćanstvo ništa više nego što je to Hjum mogao da uradi. S druge strane, ako izuzmemo tvrđenja koja se tiču vere, glavna poruka navedenog odlomka je svakako *skeptička*. Filon nas podseća na nesavršenost ljudskog razuma i na činjenicu da sagovornici u *Dijalozima* uz pomoć razuma nisu uspeli da dođu do zadovoljavajućih odgovora na pitanja kojima su se bavili. Budući da nakon filozofskog skepticizma dolazi otkrovenje i vera, ispostavlja se da je filozofski skepticizam poslednja racionalna pozicija koju možemo da zauzmemo u okviru prirodne teologije.

#### 4.2.1 Dodatna potvrda teze da Filon zastupa Hjuma u *Dijalozima*

Sada je preostalo da odgovorimo na pitanje o tome kakve razloge imamo da, ako ovako interpretiramo Filonov preokret i njegovu istinsku religiju, njegove stavove pripišemo Hjumu, odnosno, da li možemo da kažemo da Filon u *Dijalozima* zastupa Hjumova gledišta. Verujem da uz izvesna ograđivanja možemo to da tvrdimo. Prethodno sam navela razloge iz kojih Pamfila ne bi trebalo da shvatimo kao Hjumovog zastupnika u *Dijalozima*<sup>112</sup> i pokazala sam da argumenti koje se najčešće navode

<sup>111</sup> Citati ovih mesta se mogu naći na str. 27–28 ovog rada.

<sup>112</sup> Videti odeljke 3.1 i 3.1.1 ovog rada.

u prilog tezi da je Kleant Hjumov primarni zastupnik, kada se detaljnije analiziraju, prestaju da budu ubedljiva potpora za tu tezu.<sup>113</sup> Pored toga, u odeljku 3.1.3 sam tvrdila da imamo uverljive razloge da Filona uzmemo za Hjumovog primarnog zastupnika u *Dijalozima* bar utoliko što Filon u ovom delu brani istu skeptičku poziciju koju Hjum brani u drugim svojim delima. Nakon postizanja ovih rezultata, Filonov preokret u delu XII *Dijaloga* je predstavljao najveću prepreku tome da Filona shvatimo kao Hjumovog zastupnika. Ako je taj preokret nastupio kao posledica nečega što je Kleant rekao i ako se Filon na kraju *Dijaloga* slaže sa Kleantom, onda imamo više razloga da Kleanta proglasimo Hjumovim zastupnikom ili da barem tvrdimo da i jedan i drugi na kraju izražavaju Hjumovo gledište. S druge strane, ako Filonov preokret pokazuje da je Filon u *Dijalozima* nedosledan i ako uz to prihvatimo da nema dobrih razloga da Kleanta shvatimo kao Hjumovog predstavnika, onda imamo više razloga da tvrdimo da nijedan od njih dvojice pa onda i niko od likova u *Dijalozima* nije Hjumov primarni zastupnik, već da svaki od njih ponekad iznosi tvrđenja sa kojima bi se Hjum složio. U tom slučaju bi trebalo da prihvatimo da nam samo *Dijalozi* kao celina prikazuju njegova gledišta.

Međutim, objašnjenje Filonovog preokreta i obrazloženje Kleantove i Filonove koncepcije istinske religije koje je pruženo u prethodnom odeljku ovog rada pokazuju da više nema prepreka za shvatanje Filona kao Hjumovog primarnog zastupnika u *Dijalozima*. Ako se Kleantova istinska religija razume na način na koji sam u prethodnom odeljku rada predložila da treba da je razumemo, onda nam ta interpretacija pruža odlučujući razlog za odbacivanje mogućnosti da je on Hjumov zastupnik. Ukoliko Kleantova istinska religija zaista podrazumeva verovanje u Boga nalik hrišćanskom, onda, s obzirom na sve što znamo o Hjumovim stavovima o religiji, možemo da zaključimo da Kleant sasvim sigurno ne predstavlja Hjuma u *Dijalozima*. S druge strane, način na koji sam objasnila Filonov preokret Filona čini prilično doslednim likom u *Dijalozima*. Budući da on samo nominalno menja svoje gledište a da zapravo ne odustaje od argumenata koje je prethodno branio, on *sve vreme* u *Dijalozima* zastupa *istu* skeptičku poziciju. Kada ovako objasnimo početak dela XII, onda je lakše uvideti da Filon u tom delu čak i više nego u ostalim delovima ovog spisa zastupa Hjumova gledišta.

Deo XII zapravo sadrži obilje svedočanstva koje podržava tezu da Filon u *Dijalozima* zagovara upravo Hjumova gledišta o religiji. Jedno takvo mesto je, na primer, ono na kojem Kleant tvrdi da je „učenje o zagrobnom životu tako snažan i neophodan oslonac za moral da nikada ne bi trebalo da ga napustimo ili zanemarimo.“ (DNR 12.10, KS 219–220). Filonovo gledište o ovom učenju veoma podseća na ono što Hjum o tome govori na nekim mestima. Kleant postavlja pitanje „ako konačne nagrade i kazne imaju tako veliki uticaj, kakav svakodnevno primećujemo, koliko veći [uticaj] moramo da očekujemo od onih koje su beskonačne i večne?“ (*ibid.*) Filon mu na to odgovara da na osnovu toga što uobičajene nagrade i kazne na nas ostvaruju veliki uticaj ne bi trebalo da zaključujemo da će večne nagrade i kazne ostvariti još veći uticaj. Suprotno tome, on kaže da je čovek toliko okupiran trenutnim životom da ono što je, poput zagrobnog života, toliko udaljeno od njega ne može mnogo da utiče na njega (DNR 12.13, KS 220). Ovu poentu i Hjum ima na umu kada u eseju „O besmrtnosti duše“ tvrdi da je „sav čovekov život i njegova svrha, onoliko koliko mi pomoću prirodnog razuma možemo da sudimo o tome, ograničen na trenutni život“ i da su „svo njegovo vreme, sve njegove sposobnosti, delovanje, hrabrost, strast uposleni u borbi protiv bede njegovog sadašnjeg stanja.“ (IS 592–593) Hjum tvrdi i da je naša zabrinutost za život nakon smrti, onda kada se javlja, samo „veštački podstaknuta poukama i obrazovanjem“ (IS 293), odnosno, ona se javlja pod svešteničkim uticajem i uticajem religioznog odgoja.

Međutim, ni Filon ni Hjum ne tvrde samo da učenje o zagrobnom životu nema veliki uticaj na naše moralno ponašanje već obojica tvrde i da mi uopšte nemamo dobre razloge da verujemo u zagrobni život i u večne nagrade i kazne. Filon u delu XI *Dijaloga* pokazuje da pomoću argumenta o osmišljenosti ne možemo da dokažemo božje moralne attribute i on ovu poentu ponavlja nekoliko puta u delu XII. On

---

<sup>113</sup> Videti odeljke 3.1.1 i 3.1.2 ovog rada.

zaključuje da je najverovatnije da je „prvobitni uzrok svih stvari u potpunosti indiferentan“ kada je reč o ljudskoj sreći ili patnji i da sam taj uzrok „ne poseduje ni dobrotu ni zlobu“ (DNR 11.14–15, KS 211–212). Posledica toga je da nemamo razloga ni da verujemo da nas božanstvo nagrađuje i kažnjava, budući da je učenje o zagrobnom životu i sistemu beskonačnih nagrada i kazni suštinski povezano sa učenjem o tome da Bog ima moralne attribute pravednosti i savršene dobrote. S druge strane, znamo da se Hjumov glavni argument u odeljku XI *Istraživanja o ljudskom razumu* tiče upravo toga da polazeći od našeg iskustva nikada ne možemo da utvrdimo da postoji neki drugi život i nagrade i kazne drugačije od onih koje zatičemo u ovom životu zbog toga što uzroku sveta ne možemo da pripišemo nikakve moći veće od onih koje su dovoljne da proizvedu upravo ovaj svet i ono što u njemu zatičemo.<sup>114</sup> Pored toga, Hjum u eseju „O besmrtnosti duše“ iznosi i nešto drugačiju kritiku učenja o zagrobnom životu. On u tom eseju tvrdi da „kazna bez ikakvog pravog cilja ili svrhe nije u skladu sa našim idejama dobrote i pravde, a ona ne može služiti nikakvom cilju nakon što je čitava scena [život] zatvorena.“ (IS 594) Pored toga, Hjum kaže da bi „kazna, prema našem shvatanju, trebalo da bude srazmerna prestupu“ i da stoga nije jasno „[č]emu večna kazna za prolazne prestupe tako slabog stvorenja kao što je čovek“ (*ibid.*). On ovde govori o našim idejama dobrote i pravde jer smatra da bi pretpostavka da postoje „merila odobravanja i pokude drugačija od ljudskih unela zabunu u sve. Odakle saznajemo da postoji nešto takvo kao što su moralna razlikovanja ako ne iz naših sopstvenih osećanja?“ (IS 595). Hjum se na tom mestu poziva na svoju sekularnu teoriju morala prema kojoj moralnost ima poreklo u ljudskoj prirodi zbog čega o moralnim određenjima ima smisla govoriti samo s obzirom na čoveka. Pravednost je uvek ljudska pravednost, moralno neispravn postupak je čovekov neispravn postupak a kazna za njega bi trebalo da bude čovečanska a ne božanska kazna.<sup>115</sup>

Filon u *Dijalogima* ne govori mnogo o osnovama moralnosti ali ono malo što kaže o tome jeste u skladu sa Hjumovim opštim gledištem o tom pitanju. On na jednom mestu tvrdi da „najmanje zrno prirodne iskrenosti i dobronamernosti ima više uticaja na ponašanje čoveka nego najpompeznija gledišta koja predlažu teološke teorije i sistemi“ (DNR 12.13, KS 221), a na drugom mestu govori o našim „prirodnim motivima pravičnosti i čovečnosti“ (DNR 12.16, KS 222). Činjenica da različite moralne pobude naziva prirodnim sugeriše da Filon smatra da oni proističu iz same čovekove prirode. Pored toga, prema Filonovoj koncepciji istinske religije uzrok reda u svetu ne bi trebalo da ima nikakav uticaj na ljudski život i na čovekovo postupanje ili nepostupanje. Ako religija ne utiče na čovekov praktični život, onda njegove odluke i moralnost ili nemoralnost njegovog postupanja ni na koji način ne zavise od zakona koje uspostavlja ono biće o kojem religija govori. Ovo je upravo Hjumovo gledište i u *Raspravi* i u *Istraživanju o principima morala*. S druge strane, Filon u *Dijalogima* mnogo govori o lošem uticaju uobičajenih oblika religije i na društvo i na pojedince a njegova gledišta o tome su gledišta koja i sam Hjum brani u svojim spisima. Na primer, Filon u delu XII tvrdi da sujeverje dovodi do pojave frakcija, građanskih ratova, progona, svrgavanja s vlasti, ugnjetavanja, ropstva, a Hjumova *Istorija Engleske* obiluje primerima takvih događaja pri čemu Hjum uvek apostrofira kakvu ulogu je religija imala u njima. Filon takođe eksplicitno spominje sujeverje i entuzijazam kao štetne oblike religije (DNR 12.16, KS 222) a upravo o ta dva oblika lažne religije piše i Hjum u *Istoriji Engleske* i u eseju „O sujeverju i entuzijazmu“. Filon pred sam kraj *Dijaloga* govori i o poreklu religije u ljudskoj prirodi i tada navodi poznate Hjumove zaključke iz *Prirodne istorije religije* da su „i strah i nada uključeni u religiju, jer obe

---

<sup>114</sup> Hjumovim rečima: „Uzrok mora da bude srazmeran posledici; i ako ga tačno i precizno samerimo, u njemu nikada nećemo pronaći kvalitete koji upućuju dalje [od date posledice] ili koji dozvoljavaju zaključak o bilo kojoj drugoj nameni ili izvedbi. Takvi kvaliteti moraju da budu nešto više od onoga što je neophodno da bi se proizvela posledica koju ispitujemo.“ (EHU 11.13, SBN 137)

<sup>115</sup> Hjum u jednom pismu Hačesonu kaže: „pošto je moralnost, prema vašem kao i prema mojem mišljenju, određena samo putem osećanja, ona se tiče samo ljudske prirode i ljudskog života.“ (HL1, 40)

ove strasti u različitim vremenima pobuđuju ljudski um, i svaka od njih formira onu vrstu religije koja joj odgovara“ pri čemu je ipak strah „primarni princip religije“ (DNR 12.29, 225–226).

Ovakvih primera u *Dijalozima* ima još mnogo ali za razumevanje moje poente nije potrebno da ih sve nabrajam. Filon se u ovom delu očigledno izdvaja kao lik koji je veoma dobro upoznat sa Hjumovom filozofijom i sa njegovim stanovima o religiji. Pored toga, njegova gledišta su od početka *Dijaloga* najbliža Hjumovim. O u delu I brani skeptičku poziciju koju Hjum zastupa u *Istraživanju o ljudskom razumu*, a u narednim delovima kritikuje argument o osmišljenosti služeći se argumentima i poentama sličnim onima kojima se Hjumov „skeptički prijatelj“ služi u *Istraživanju*. U delu XII on pokazuje dobro poznavanje još šireg repertoara Hjumovih dela. S obzirom na to da je u prethodnom odeljku rada pokazano da njegov iznenadni preokret s početka dela XII *Dijaloga* ne predstavlja stvarnu promenu njegovog mišljenja te da možemo da tvrdimo da Filon sve vreme dosledno zastupa ista gledišta, imamo dovoljno razloga da ga proglasimo za Hjumovog primarnog zastupnika u ovom delu. Ovo pritom ne znači da sve što Filon kaže ili radi u *Dijalozima* treba da pripišemo Hjumovom. On je specifičan književni lik koji verovatno ne odgovara nijednoj stvarnoj osobi, ali čiji filozofski stavovi veoma dobro odgovaraju Hjumovim filozofskim stavovima. Drugo, prihvatanje teze da je Filon Hjumov primarni zastupnik u *Dijalozima* ne podrazumeva odustajanje od dijaloške interpretacije. Naprotiv, izdvajanje Filona kao Hjumovog zastupnika treba da dopuni ovu vrstu interpretacije. Naš glavni zadatak prilikom tumačenja ovog dela i dalje jeste da obraćamo pažnju na sve one stilske i dramske elemente koji mogu da utiču na njegovo razumevanje, a identifikacija Hjumovog primarnog zastupnika samo znači da ćemo, onda kada imamo situaciju u kojoj se gledišta dvojice ili trojice likova razilaze, pre svega obraćati pažnju na Filona ukoliko želimo da saznamo šta je Hjumovo lično gledište o temi o kojoj je reč.

#### 4.3 Da li je istinska religija istinita?

Šta je značenje prideva „istinska“ u izrazu „istinska religija“?<sup>116</sup> „Istinsko“ je prevod engleske reči „true“ koja može da znači i „istinito“ i „istinsko“, u zavisnosti od toga da li izrazu koji je sadrži daje epistemički ili vrednosni smisao. Koristeći ovaj izraz Hjum često ima na umu njegov vrednosni smisao, o čemu svedoči to što on englesku reč „genuine“, koja znači „pravo“, „iskreno“, „nepatvoreno“ ili „autentično“, koristi kao sinonim za „true“ kada govori o istinskoj religiji na nekim mestima. S druge strane, videli smo da on ovaj izraz koristi na različite načine u različitim kontekstima te da mnoge oblike religije o kojima govori kao o „pravim“ ili „istinskim“ zapravo ne odobrava. U nekim slučajevima ti oblici religije su oni koji se u određenim sredinama smatraju „pravim“ ili „istinskim“ ili koji su takvi prema mišljenju drugih, ali ne i prema njegovom mišljenju. Međutim, njegov pozitivan govor o istinskoj religiji je nekim interpretatorima dao povoda da misle da on bar u izvesnom smislu odobrava neke od tih oblika religije, iako ih ne smatra istinitim. Prema interpretaciji koju branim u ovom radu, za Hjuma se može reći da odobrava samo istinsku religiju koju Filon brani u *Dijalozima*, a vrednost koju Filon pridaje istinskoj religiji je krajnje neobična – ona se sastoji jedino u tome što istinska religija nema opasne i štetne posledice koje imaju drugi oblici religije. Pored toga, tvrdiću da se samo za Filonovu istinsku religiju može pokazati da je istinska i u drugom smislu te reči, odnosno, da je istinita. Pre nego što to uradim, htela bih da pokažem zbog čega neka drugačija tumačenja toga šta istinsku religiju čini istinskom nisu uverljiva.

---

<sup>116</sup> Većina interpretatora objašnjava šta je za Filona (ili Hjuma) istinska religija i pritom ne posvećuje posebnu pažnju pitanju zašto je ona nazvana istinskom. Izgleda da oni podrazumevaju da je istinska religija za Filona istinska zato što je on prihvata, što je trivijalno tačno, ali verujem da ima i filozofski interesantnijih razloga za to. Različita mišljenja o tome zašto Hjum različite oblike religije naziva istinskim ponudili su Immerwahr 1996, Falkenstein 2009 i Garrett 2012. Gledište koje u ovom radu branim je najbliže Garettovom.

Imervar smatra da je istinska religija o kojoj Hjum govori „zasnovana na mirnim a ne na žestokim strastima zbog čega jedino ona može da obavlja ‘pravu dužnost religije’ koja se sastoji u osnaživanju i podržavanju moralnosti“ (Immerwahr 1996, 325). Prema njegovom tumačenju, istinska religija je rezultat „estetskog uvažavanja prirodnog sveta“ (Immerwahr 1996, 30) i to što je ona istinska se objašnjava ovakvim „njenim izvorom u ljudskoj prirodi a ne njenim opravdanjem u razumu.“ (Immerwahr 1996, 27) Ključna razlika između istinske i drugih oblika religije se sastoji u tome što je istinska religija zasnovana na osećanju lepote, koje je klasifikovano kao mirna strast u Hjumovoj filozofiji, dok je popularna religija najčešće zasnovana na strahu ili nadi koji spadaju u žestoke strasti (Immerwahr 1996, 30). Imervar na osnovu toga zaključuje da nadmoć istinske religije nad lažnom potiče iz njenih moralnih a ne iz njenih epistemičkih kvaliteta (Immerwahr 1996, 325). Dakle, ne radi se o tome da je istinska religija racionalno opravdana dok lažna religija nije, već o tome da istinska religija ima takvo poreklo u ljudskoj prirodi koje je čini podobnijom (od lažne religije) za ispunjavanje funkcije podržavanja moralnosti koju bi religija trebalo da ispunjava. Imervar zbog toga pridev „istinska“ u izrazu „istinska religija“ tumači kao „prava“ ili „čista“ a ne kao „istinita“ (Immerwahr 1996, 30).

Tezu da istinska religija ima pozitivan uticaj na naše moralno postupanje Imervar zasniva na prethodno navedenom odlomku iz Hjumovog predgovora za drugi tom *Istorije Engleske* koji je kasnije dorađen i objavljen u *Dijalozima* kao Kleantovo tvrđenje da je „prava dužnost religije da usmerava ljudska srca, da njihovo ponašanje učini čovečnijim, da podstakne duh umerenosti, reda i poslušnosti“ te da „osnažuje motive moralnosti i pravednosti“ (DNR 12.12, KS 220). Imervar priznaje da je riskantno pripisivati Hjumu ono što kaže Kleant, ali smatra da je to u ovom slučaju opravdano time što znamo da su ovo zapravo reči samog Hjuma iz onog neobjavljenog predgovora. On stoga smatra da prema Hjumu istinska religija pruža adekvatne osnove moralnosti ali da, zbog toga što ovaj oblik religije prihvata veoma malo ljudi, moralnost ipak mora da se zasnuje na sekularnim osnovama (Immerwahr 1996, 335).

Imervar ispravno primećuje da Hjum naše reagovanje na opaženu uređenost i svrhovitost prirode često opisuje koristeći se estetskim terminima<sup>117</sup>, ali ova činjenica ne predstavlja dovoljno svedočanstvo u prilog tezi da je osećanje lepote ono što nas navodi da prihvatimo istinsku religiju. Hjum eksplicitno tvrdi da se do verovanja u nevidljivu inteligentnu moć dolazi pomoću argumenta o osmišljenosti i polazeći od posmatranja prirode, ali nigde ne kaže da to verovanje svoju snagu i živost dobija od estetskih doživljaja koje imamo kada posmatramo prirodu.<sup>118</sup> Pored toga, ni Imervarovo tvrđenje da je uloga istinske religije da podrži moralnost nema adekvatnu potporu u Hjumovom tekstu. U citatima iz *Dijaloga* i iz *Istorije Engleske* piše da *religija uopšte* ima ulogu da podrži moralnost, a ne istinska religija.<sup>119</sup> Hjum bi se verovatno složio sa time da je to uloga koju bi svaka religija onako kako je zamišljena trebalo da

---

<sup>117</sup> Na primer, Hjum u *Prirodnoj istoriji religije* kaže da „iz prelepe povezanosti [...] i strogog poštovanja utvrđenih pravila mi izvodimo glavni argument za teizam“ (NHR 6.2, 52) kao i da neuki ljudi ne mogu da opaze „ni lepota dela niti veličinu njegovog tvorca“ (NHR 3.3, 42), a Filon u *Dijalozima* kaže da nas „usklađenost i lepota finalnih uzroka pogađaju sa tako neodoljivom snagom“ (DNR 10.36, KS 201, svi kurzivi su moji).

<sup>118</sup> Osim toga, Gareth tvrdi da Imervar greši kada osećanje lepog naziva mirnom strašću jer Hjum ovo osećanje ne svrstava među strasti, bilo mirne ili žestoke (Garrett 2012, 203). Naime, Hjum u *Raspravi* kaže da se „refleksivni utisci mogu podeliti na dve vrste, naime, *mirne* i *žestoke*“, od kojih pod prve potpada „osećanje lepote i rugobe“ a pod druge „strasti ljubavi i mržnje, tuge i radosti, gordosti i smernosti“, pri čemu se samo ove druge „ispravno nazivaju strastima“ (T 2.1.1.3, SBN 276, Hjumov kurziv).

<sup>119</sup> Gareth smatra da se Kleantovo tvrđenje o tome šta je prava dužnost religije nadovezuje na njegovo ranije tvrđenje da je čak i iskvarena religija bolja nego nikakva religija i da on ovo drugo tvrdi „upravo zato što smatra da sve religije uključuju verovanje u pravedne nagrade i kazne u zagrobnom životu.“ (Garrett 2012, 204) Tekst *Dijaloga* bi svakako mogao i tako da se protumači ali onda se postavlja pitanje zbog čega je Hjum veoma slično tvrđenje izneo u predgovoru *Istoriji Engleske*. To bi moglo da se objasni time da je Hjum na tom mestu tvrdio nešto u šta zaista ne veruje ali tim pitanjem ne mogu da se bavim ovde. Nezavisno od toga da li bi Hjum bio sklon da ga prihvati ili ne, navedeno Kleantovo tvrđenje se ne tiče istinske religije.

ispunjava, ali on izričito tvrdi da nijedna zvanična religija zapravo to ne čini. Kada Filon u *Dijalozima* govori baš o uticaju istinske religije, on kaže samo to da ona „nema tako pogubne posledice“ kao lažna religija i da „budući da je vrsta filozofije, mora da učestvuje u blagotvornom uticaju tog principa“ (DNR 12.22, KS 223). Na osnovu toga možemo da zaključimo da se povoljan uticaj istinske religije na moralnost ogleda u tome što ona ne dovodi do štetnih posledica do kojih dovodi lažna religija, ali nemamo nikakvih razloga da zaključimo da ona može da zasnuje ili na neki drugi način podstakne ili podrži moralnost. Pored toga, Hjum nigde ne sugerise da moralnost mora da se zasnuje na sekularnim osnovama zbog toga što religiju koja bi mogla da pruži osnove moralnosti prihvata tek mali broj ljudi, već on smatra da moralnost prirodno proističe iz toga kakva smo mi bića. Naposljetku, to što Filon na kraju *Dijaloga* prirodnu teologiju svodi na jedno tvrđenje koje je on spreman da prihvati samo ako „ne dozvoljava nikakav zaključak koji utiče na ljudski život i ako ne može da bude izvor nikakvog delanja niti uzdržavanja“ (DNR 12.33, KS 227) pokazuje da istinska religija ne bi trebalo da ima nikakve praktične posledice. Na osnovu toga zaključujem da Imervarovo tumačenje istinske religije nema adekvatnu tekstualnu potporu te da samim tim ni njegovo razumevanje značenja reči „istinska“ u izrazu „istinska religija“ nema adekvatnu potporu.

Drugačije shvatanje istinske religije i onoga što je čini istinskom je ponudio Falkenštajn. On smatra da Hjumov pozitivan govor o istinskoj religiji „ima ulogu da povuče razliku između religija prema čijem shvatanju se nevidljiva inteligentna moć posebno bavi ljudskom srećom i onih koje uključuju primitivnija, apsurdnija, iskvarenija, demonska ili ravnodušna shvatanja te moći.“ (Falkenstein 2009, 193) Iako bi filozofija mogla da pokaže da su neki oblici ove druge vrste religije lažni, „to ne znači da ona uspeva da dokaže da su složenije koncepcije o dobronamernom biću koje nas zbrinjava istinite.“ (*ibid.*) Drugim rečima, moglo bi da se ispostavi da istinska religija zapravo nije istinita. Falkenštajn navedenu razliku između dve vrste religije povlači na osnovu Hjumovog tvrđenja iz *Prirodne istorije religije* da niža božanstva „nisu ništa bolja od vilenjaka i vila naših predaka i da zaslužuju jednako malo bilo kakvog pobožnog obožavanja ili poštovanja“ (NHR 4.2, 44) na osnovu čega Falkenštajn zaključuje da samo Bog koji je moralno vredan zaslužuje takvo obožavanje.<sup>120</sup> Međutim, Hjum u *Prirodnoj istoriji religije* kaže da pravi teizam podrazumeva samo verovanje u inteligentnog tvorca i verovanje u opšte ali ne i u posebno providenje. Kako bi podržao svoje tumačenje pravog teizma, Falkenštajn Hjumovo određenje pravog teizma iz *Prirodne istorije religije* povezuje sa pravim teizmom o kojem Kleant govori u *Dijalozima* a „koji nas predstavlja kao tvorevine savršeno dobrog, mudrog i moćnog bića, koje nas je stvorilo da budemo srećni i koje će, budući da nam je usadilo neizmerne želje za dobrim, produžiti naše postojanje do večnosti, i preneti nas u beskonačnu raznovrsnost prizora, kako bi zadovoljilo te želje i učinilo našu sreću potpunom i trajnom.“ (DNR 12.24, KS 224) Ovo je gledište za koje filozofija ne može da dokaže da je istinito, ali koje je istinsko jer podrazumeva verovanje u Boga koji je vredan bogoslužnja.

S druge strane, Falkenštajn priznaje da se kod Hjuma pored navedenog vrednosnog javlja i epistemičko shvatanje istinske religije tako da izgleda da on razlikuje tri različite vrste religije o kojima Hjum govori: lažnu religiju, istinsku religiju shvaćenu kao pravi teizam koji uključuje obožavanje „savršeno dobrog, mudrog i moćnog bića“ i istinsku religiju koju Filon u *Dijalozima* naziva „filozofskom i racionalnom“ (DNR 12.13, KS 220). On je u pravu utoliko što Hjum stvarno ima na umu različiti smisao reči poput „pravo“, „istinsko“ i „istinito“ kada o pravom teizmu ili o istinskoj religiji piše u različitim spisima, a ponekada čak i u jednom istom spisu. On izraze „istinska religija“ i „pravi teizam“ zaista

---

<sup>120</sup> Pod nižim božanstvima se ovde misli na bogove politeista koji nisu bili svemoćni i koji su u nekim pogledima bili više nalik na ljude nego na monoteističkog Boga. Hjum na navedenom mestu kaže da je iz perspektive pravog teizma politeizam zapravo bliži ateizmu, tako da njegovo tvrđenje da politeistički bogovi ne zaslužuju obožavanje može da se protumači kao tvrđenje da monoteistički Bog to zaslužuje.

ponekad koristi i kako bi razlikovao dve vrste religije, pri čemu tada pod istinskom ili pravom misli na onu religiju koja se u datom kontekstu smatra poželjnom ili na onu religiju koju on nominalno prihvata. Međutim, čini se da nemamo nikakvih osnova da njemu samom pripišemo shvatanje istinske religije kao pravog teizma koji je povezan sa obožavanjem i bogoslužjenjem kao ni da pravi teizam iz *Prirodne istorije religije* povežemo sa Kleantovim pravim teizmom. Hjum na jednom mestu u *Prirodnoj istoriji religije* kaže da se „samo na inteligentnoj prirodi [...] božanstva“ može zasnovati „bilo kakvo racionalno bogoslužjenje i obožavanje.“ (NHR 6.5, 54) Ovo pokazuje da uključivanje moralnih atributa božanstva o kojima Kleant govori u *Dijalozima* u koncepciju pravog teizma iz *Prirodne istorije religije* nije opravdano jer Hjum na navedenom mestu jasno naznačava da samo inteligentna priroda božanstva zaslužuje obožavanje. Pored toga, on i u *Istraživanju o ljudskom razumu* i u *Dijalozima* pokazuje da nemamo dobre razloge da verujemo da Bog poseduje moralne attribute. Stoga pravi teizam o kojem govori Kleant nikako ne može da odgovara Hjumovom shvatanju istinske religije.

Hjum u *Prirodnoj istoriji religije* spominje *racionalno* obožavanje i bogoslužjenje što može da nas navede na pomisao da on uopšte ni nema na umu uobičajeni smisao tih reči. U vezi sa tim, interesantno je primetiti da je njegov govor o obožavanju i bogoslužjenju kao racionalnim radnjama sasvim u skladu sa sledećim Filonovim tvrđenjem iz *Dijaloga*: „*Poznavati Boga*, kaže Seneka, *isto je što i služiti ga*. Svako drugo bogoslužjenje je zapravo apsurdno, sujeverno pa čak i bezbožno. Ono ga degradira na niskost čovečanstva, koje se oduševljava molitvama, molbama, poklonima i laskanjem.“ (DNR 12.32, KS 226)<sup>121</sup> Dakle, Filon kaže da obožavanje i bogoslužjenje koje je u vezi sa istinskom religijom podrazumeva posedovanje znanja o Bogu, odnosno, razumevanje Boga koje je racionalno zasnovano. Da li postoji nešto što možemo racionalno da znamo o Bogu? Falkenštajn ispravno primećuje da Hjum govori o istinskoj religiji ponekad pridaje i epistemički smisao. Kada Filon istinsku religiju u *Dijalozima* naziva racionalnom i filozofskom i kada tvrdi da je ona jedna vrsta filozofije, ima smisla čitati ova tvrđenja kao da impliciraju da je istinska religija istinita. Osim toga, to što Hjum u *Prirodnoj istoriji religije* tvrdi da se do pravog teizma dolazi pomoću argumenta o osmišljenosti takođe može da se shvati kao tvrđenje da bi zaključak tog argumenta trebalo smatrati istinitim. Međutim, pitanje je čemu se tačno pripisuje istinitost kada se kaže da je istinska religija istinita.

Hjum u *Prirodnoj istoriji religije* kaže da pomoću argumenta o osmišljenosti dolazimo do zaključka da postoji jedno inteligentno biće koje je svet uredilo u skladu sa nekim planom, ali Filon u *Dijalozima* tvrdi mnogo manje od toga. On dovodi u pitanje tvrđenje da postoji samo jedno takvo biće a zaključak o uzroku uređenosti sveta smatra samo verovatnim. Gareth smatra da je tek ovo „nejasno“ i „nedefinisano“ tvrđenje na koje Filon svodi čitavu prirodnu teologiju tvrđenje koje može da se prihvati kao istinito. Pitanje je, međutim, šta je tu istinito kada je ovo tvrđenje gotovo bez sadržaja? Gareth ispravno ukazuje na činjenicu da je to jedno tvrđenje o *verovatnoći* (Garrett 2012, 2018). Hjum je razlikovao dva smisla verovatnoće – jedan prema kojem je verovatno sve ono što ne može demonstrativno da se dokaže i drugi prema kojem je verovatno sve ono što ne može da se dokaže ili demonstrativno ili pomoću iskustva na takav način da bude „oslobođeno sumnje i neizvesnosti“ (T 1.3.11.2, SBN 124).<sup>122</sup> Filonovo tvrđenje je verovatno u ovom drugom smislu jer je ono „praćeno neizvesnošću“ (*ibid.*). Ovo je jasno na osnovu toga što Filon govori o *udaljenoj* analogiji između uzroka uređenosti sveta i ljudske inteligencije. Budući da se radi o vrlo skromnom tvrđenju da je *verovatno* (ali ne i izvesno) da postoji nekakva udaljena

<sup>121</sup> Zbog toga što Filon navedeno tvrđenje pripisuje Seneki bez navođenja reference interpretatori su pokušavali da pronađu mesto na kojem Seneka to kaže. Dugo se mislilo da je Filon samo prepevao ono što Seneka kaže u *Epistulae Morales* xcv, 50 (*primus est deorum cultus deos credere*), ali je u skorije vreme pokazano da Seneka tvrdi upravo ono što Filon navodi u *Ad Lucilium epistulae morales* 95.47 (*deum colit qui novit*; Falkenstein 2012, 101–102).

<sup>122</sup> Tvrđenje da su svi ljudi smrtni je verovatno u prvom navedenom smislu zbog toga što nije demonstrativno izvesno. Međutim, ono predstavlja dokaz u drugom smislu jer o njemu posedujemo najveću moguću izvesnost koju možemo da postignemo u pogledu činjenica.



analogija između uzroka reda u svetu i ljudske inteligencije i da je s obzirom na Filonovo tvrđenje o sveprisutnosti analogija u prirodi ta verovatnoća dovoljno velika da je ipak verovatnije da nekakva analogija postoji nego da ne postoji nikakva, njegovo tvrđenje predstavlja jedno ispravno tvrđenje o verovatnoći. Garet kaže da „zbog toga što Filonov iskaz potvrđuje samo minimalan stepen verovatnoće jedne udaljene analogije, Filon, Hjum a takođe i Kleant mogu da se saglase da je ovo jedan tačan sud kojim se pripisuje verovatnoća (Garrett 2012, 218). Kleant se svakako ne bi zadržao samo na tom tvrđenju ali za Filona i Hjuma je to jedino tvrđenje koje se može „epistemički poštovati“, odnosno, odrediti kao istinito (*ibid.*). Pošto Filon prihvata ovo tvrđenje „ako ne dozvoljava nikakav zaključak koji utiče na ljudski život i ako ne može da bude izvor nikakvog delanja niti uzdržavanja“ (DNR 12.33, KS 227), jasno je da vrednost istinske religije leži samo u tome što ona ni na koji način ne remeti ljudske živote.

#### 4.4 Hjumova istinska religija

Bavljenje Hjumovom filozofijom religije i čitanje njegovih *Dijaloga* nas prirodno navodi da postavimo pitanje o njegovom ličnom religioznom stanovištu. S obzirom na način na koji je on pisao o religiji možda i nije iznenađujuće to što ima gotovo isto onoliko interpretacija Hjumovog religioznog stanovišta koliko i interpretacija *Dijaloga*. Različiti interpretatori mu pripisuju teizam, deizam, ateizam ili skepticizam.<sup>123</sup> Sam Hjum se nikada nije otvoreno izjasnio o svom religioznom opredeljenju, što je potpuno razumljivo s obzirom na vreme u kojem je živeo i na probleme koje je imao zbog antireligioznih stavova koje je ipak izrazio. Iako su svi njegovi spisi o religiji kritički intonirani, oni nam, zbog različitih metoda prikrivanja koje je Hjum koristio, ne dozvoljavaju da pružimo nedvosmislen odgovor na pitanje o njegovom ličnom religioznom stavu. Pored toga, ni biografski podaci koji se tiču njegovog odnosa prema religiji nam ne omogućavaju da jednostavno rešimo ovaj interpretativni problem. S obzirom na vremensku razdaljinu između nas i Hjuma, moguće je da taj problem nikada neće biti definitivno razrešen na zadovoljavajući način. Međutim, smatram da objašnjenje istinske religije u *Dijalozima* koje sam izložila u ovom radu ipak može da nam pomogne da nešto bliže odredimo Hjumovo religiozno stanovište. U nastavku neću razmatrati sve moguće interpretacije njegovog gledišta o religiji jer to nije moguće uraditi u jednom odeljku, nego ću razmotriti šta o tom gledištu možemo da zaključimo pre svega na osnovu interpretacije *Dijaloga* koju sam ja predložila ali i uzimajući u obzir ono što Hjum kaže u drugim svojim spisima o religiji kao i ono što znamo o njegovom životu.

Pitanje kakvo je Hjumovo religiozno stanovište je u krajnjoj liniji pitanje o tome kako on odgovara na ključno pitanje o postojanju Boga. *Dijalozi* su njegovo najobuhvatnije delo posvećeno religiji i interpretatori su saglasni oko toga da upravo ovom delu treba da se okrenemo kako bismo razumeli da li je on zaista bio veliki nevernik kakvim su ga njegovi savremenici smatrali. Hjum se u *Dijalozima* prvenstveno bavi argumentima koji se tiču dokaza za postojanje Boga. On smatra da su besmisleni svi pokušaji da se postojanje Boga dokaže *a priori*. Ovo je besmisleno jer „ništa nije dokazivo ukoliko njegova suprotnost ne implicira protivrečnost“ (DNR 9.5, KS 189). Nepostojanje Boga je jednako zamislivo kao i njegovo postojanje iz čega sledi da nepostojanje Boga ne implicira nikakvu protivrečnost te da stoga postojanje Boga nije moguće dokazati *a priori* (*ibid.*). Hjum uz to tvrdi i da

---

<sup>123</sup> Hjum se ne pripisuju samo ova četiri stanovišta već i različite varijacije tih stanovišta. Na primer, Parent Hjumu pripisuje „pobožni teizam“ (Parent 1976, 65), Livingston mu pripisuje „filozofski teizam“ (Livingston 1998, 60) a Vilis „bazični teizam“ (Willis 2014, 15), Gaskin mu pripisuje „ublaženi deizam“ (Gaskin 1988, 7), Nokson „agnosticizam“ (Noxon 1964, 257), Penelham mu je isprva pripisivao „nejasni univerzalni deizam“ (Penelham 2000, 199) a u skorije vreme „prikriveni ateizam“ (Penelham 2011, 336), Kordri mu pripisuje „mekani ateizam“ (Cordry 2011, 61), dok mu Mosner pripisuje „religiju čoveka“ (Mosner 1978, 659).

izraz „nužno postojanje“ nema nikakvo značenje (DNR 9.6, KS 190). Ostatak *Dijaloga* je posvećen razmatranju argumenta o osmišljenosti, aposteriornog argumenta za božje postojanje koji je Hjum smatrao najuverljivijim argumentom za teizam. On na brojnim mestima u svojim delima odobrava ovaj argument, ali ga u *Dijalozima* podvrgava opsežnoj kritici sa ciljem da pokaže da je on zasnovan na veoma slabim analogijama. Međutim, Filon na kraju *Dijaloga* ipak prihvata da nam argument o osmišljenosti omogućava da dođemo do jednog „nejasnog ili bar neodređenog“ tvrđenja o tome da postoji nekakva udaljena analogija između uzroka uređenosti u svetu i ljudske inteligencije. Budući da sam pokazala da je Filon Hjumov primarni zastupnik u *Dijalozima*, njegova istinska religija bi trebalo da nam bude najvažniji putokaz ka Hjumovom religioznom stanovištu. Međutim, s obzirom na činjenicu da se Filonova istinska religija svodi na samo jedno tvrđenje koje nema gotovo nikakav religiozni sadržaj ili značaj, nije jasno kako bi to gledište najbolje moglo da se okarakterise.

Interpretacija koju branim isključuje mogućnost da Hjuma shvatimo kao teistu.<sup>124</sup> On nije verovao u besmrtnost duše, zagrobni život ili božju raspodelu nagrada i kazni.<sup>125</sup> Pored toga, on i u *Istraživanju o ljudskom razumu* i u *Dijalozima* pokazuje da pomoću argumenta o osmišljenosti ne možemo da dokažemo božje moralne attribute i da stoga ni verovanje u posebno providenje nije racionalno zasnovano. U *Prirodnoj istoriji religije* Hjum eksplicitno tvrdi da pravi teizam ne podrazumeva posebno providenje, dok Filon na kraju *Dijaloga* prihvata samo onu vrstu religije koja ni na koji način ne utiče na ljudski život. Stoga nemamo nikakvih razloga da tvrdimo da Hjum prihvata ijedno tradicionalno ili supstantivno odnosno teističko shvatanje Boga. Međutim, i nakon što je teistička hipoteza eliminisana, deizam, skepticizam i ateizam ostaju ozbiljne interpretativne mogućnosti.

Gaskin *Dijaloge* tumači na način veoma sličan onom koji je izložen u ovom radu, ali on ipak smatra da je Filonovo gledište najispravnije okarakterisati kao „ublašeni deizam (*attenuated deism*)“ jer Filon, uprkos svim ograničenjima koja je nametnuo svom zaključku na kraju *Dijaloga*, izražava „iskreno prihvatanje iskaza *da bog postoji*.“ (Gaskin 1988, 221) Prema Gaskinu, ublašeni deizam je „podstaknut osećanjem osmišljenosti a slabu racionalnu osnovu mu pruža prepoznavanje da red koji pronalazimo u prirodi može (mada ne mora) da se objasni kao delo jednog uređivača.“ (*ibid.*) Ovo gledište „ne nosi sa sobom nikakve dužnosti, ne zahteva nikakvo delanje, ne dozvoljava nikakvo zaključivanje i ne uključuje nikakvu religioznu predanost.“ (Gaskin 1988, 222) Međutim, čini se da u Filonovom tvrđenju s kraja *Dijaloga* nema dovoljno osnova ni za to ublašeno deističko tumačenje. Prvo, Gaskin isuviše lako prelazi na govor o Bogu i *jednom* uređivaču iako sam Filon govori o *uzroku ili uzrocima* uređenosti u svetu<sup>126</sup>. Na osnovu onoga što Filon kaže taj uzrok bi mogao da bude i onaj inherentni princip uređenosti sveta o kojem on govori u delu VI *Dijaloga* ali i nekoliko takvih principa. Drugo, uviđanje činjenice da bi uređenost prirode mogla da se objasni delovanjem jednog uređivača nije dovoljna osnova za deizam, budući da Filon zapravo tvrdi da bi uređenost sveta mogla da bude objašnjena i na taj način ali i na mnoge druge načine. Pošto postoji nekakva udaljena analogija između svih delovanja u prirodi i pošto bi načelno mnogo toga moglo u nekom pogledu da bude analogno ljudskoj inteligenciji, mogućnosti za

---

<sup>124</sup> Iako, uopšteno govoreći, teizam obuhvata svako gledište prema kojem postoje viša bića koja nazivamo bogovima, u ovom radu ću teizam razlikovati od deizma tako što ću pod teizmom podrazumevati gledište da postoji biće koje interveniše u svetu koji je stvorilo i koje je zainteresovano za živote ljudskih bića, dok ću pod deizmom misliti na gledište da postoji biće koje ne interveniše lično u svetu koji je stvorilo, ali koje u svet postavlja zakone i u tom smislu ga održava. Ono što ja nazivam teizmom i deizmom Rasel naziva snažnim odnosno minimalnim teizmom (Russell 2021a, 318).

<sup>125</sup> O tome da Hjum iz filozofskih razloga nije prihvatao ova učenja nam govori pre svega njegov esej „O besmrtnosti duše“, ali i *Istraživanje o ljudskom razumu i Dijalozi*. S druge strane, o tome da on lično nije verovao u život nakon smrti najbolje svedoči Bozvelova priča prema kojoj je on Hjuma pred smrt pitao zar ne misli da je moguće da postoji zagrobni život, na šta mu je Hjum odgovorio da je „moguće da komad uglja koji je stavljen u vatru ne izgori, i dodao da je najnerazumnije maštanje to da ćemo postojati zauvek.“ (Fieser 2005, 288)

<sup>126</sup> Ovu kritiku Gaskina je nešto podrobnije izneo Vink 1989, 491–492.

objašnjavanje uređenosti sveta su brojne. Filonovo tvrđenje se u krajnjoj liniji svodi na tvrđenje da su različite hipoteze o uređenosti sveta moguće, ali da nemamo dovoljno svedočanstva na osnovu kojeg bismo jednoj hipotezi dali prednost u odnosu na sve druge.<sup>127</sup> Stoga njegovo gledište na kraju *Dijaloga* najpre može da se okarakterise kao *skeptičko*. Njime se ne tvrdi ništa određeno – ni da je uzrok uređenosti u svetu jedan niti da ih je više, ni da se on nalazi izvan sveta niti da je unutar njega; tvrdi se samo da između njega i ljudske inteligencije verovatno postoji udaljena analogija, ali da takva analogija postoji i između tako različitih pojava kao što su truljenje repe i nastajanje jedne životinje. Drugim rečima, ovo tvrđenje je u toj meri neodređeno da je gotovo prazno, ali ono ipak ostavlja otvorenom i mogućnost da je uzrok sveta neko inteligentno biće. Stoga je onoga ko na njemu temelji svoje religiozno stanovište najbolje shvatiti kao osobu koja ne tvrdi ništa određeno ili konačno, to jest, kao skeptika.

Međutim, Gaskin navodi i svedočanstvo koje nezavisno od *Dijaloga* sugeriše da je Hjum ublaženi deista. On tvrdi da „Hjum iznova i iznova u privatnim i objavljenim delima implicitno ili eksplicitno prihvata iskaz *da Bog postoji*.“ (Gaskin 1988, 219) Gaskin navodi više takvih primera, ali većina njih nije ni najmanje uverljiva. Prvi primer koji on navodi i za koji kaže da je hronološki prvi jeste Hjumovo tvrđenje iz *Rasprave* da „uređenost sveta dokazuje [da postoji] jedan svemoćni um, to jest, um čija volja je *konstantno praćena* poslušnošću svakog stvorenja i bića. Ništa više nije potrebno kao osnova za sve upute religije.“ (T 1.3.14.12 nap. 30, SBN 633, Hjumov kurziv). Međutim, ovo tvrđenje očigledno nije tvrđenje deizma zbog čega ono ne može da bude potpora za Gaskinovu tezu da je Hjum ublaženi deista. Ako bismo navedeno tvrđenje shvatili ozbiljno, onda bi Hjumu trebalo da pripišemo ideju o posebnom providenju a videli smo da on tu ideju eksplicitno odbacuje. S druge strane, jasno je da ovaj citat ne bi trebalo da shvatamo ozbiljno. Naglašene reči „konstantno praćena“ najpre deluju kao ismevanje ideje da svako stvorenje stalno prati zapovesti jednog bića. Hjum tvrdi i da ništa više od toga nije potrebno za zasnivanje religije, ali to je mnogo više nego što je dovoljno za tvrđenje deizma. Pošto se on u *Raspravi* inače ne bavi argumentom o osmišljenosti, mnogo uverljivije objašnjenje navedene rečenice jeste da mu ona služi kao pokriće za neka antireligiozna gledišta koja je izneo u tom delu. Osim toga, Gaskin navodi i da Hjum u pismu Vilijamu Mjuru (William Mure) kaže da bi želeo da Vilijam Ličman (William Leechman), čiju propoved u tom pismu komentariše, odgovori na prigovore „svemu što nazivamo religijom, osim prakse moralnosti i razumskog pristajanja na tvrđenje da Bog postoji.“ (HL1 50) Pa ipak ni ovo pismo nije uverljivo svedočanstvo za tvrđenje da je Hjum deista jer on u njemu moral povezuje sa religijom, a Gaskin eksplicitno kaže da ublaženi deizam nema veze sa moralnošću.

Najozbiljnije svedočanstvo koje Gaskin navodi u prilog svojoj tezi da Hjum uvek iznova prihvata tvrđenje da Bog postoji jesu brojna mesta iz *Prirodne istorije religije* na kojima on govori da je neka nevidljiva inteligentna moć uredila svet u skladu sa nekim planom.<sup>128</sup> Prethodno sam u odeljku 4.1 pokazala da postoje dva relativno uverljiva načina na koja bismo mogli da shvatimo ovakva Hjumova tvrđenja. Prema prvom tumačenju, Hjum je na tim mestima u *Prirodnoj istoriji religije* neiskren usled želje da pažnju svojih čitalaca skrene na svoje glavne poente koje se tiču osnova religije u ljudskoj prirodi, dok su prema drugom tumačenju njegove izjave iskrene ali one ipak ne priznaju legitimitet nijednom značajnom religioznom verovanju (Falkenstein 2003, 13). Gaskin brani drugo a ja prvo navedeno tumačenje. Jedan od pokazatelja da Hjum nije sasvim iskren kada u ovom delu tvrdi da priroda nagoveštava prvog inteligentnog tvorca jeste taj što on na nekim mestima tvrdi više nego što sam smatra da je moguće dokazati pomoću argumenta o osmišljenosti. Na primer, on nevidljivu, inteligentnu moć

---

<sup>127</sup> Hjum smatra da imamo dovoljno svedočanstva da tvrdimo da je uzrok uređenosti u svetu verovatno na neki način sličan ljudskoj inteligenciji ali, budući da ovu sličnost shvata kao vrstu sličnosti koja postoji između svih delovanja u prirodi, povezivanje uzroka uređenosti sa ljudskom inteligencijom i dalje ostavlja veliki broj hipoteza mogućim.

<sup>128</sup> Gaskin nekoliko takvih mesta navodi u Gaskin 1988, 220, a više primera ovakvih tvrđenja se može naći na str. 67–68 u ovom radu.

naziva i „beskonačno savršenim duhom koji je sam, svojom svemoćnom voljom, podario uređenost čitavom okviru prirode.“ (NHR 3.3, 41–42) Na drugom mestu on tvrdi da imamo više razloga da verujemo u jednog nego u nekoliko inteligentnih tvoraca (NHR 2.2, 37). Nasuprot tome, Filon u *Dijalozima* pokazuje da ne možemo da dokažemo ni beskonačnost uzroka reda u svetu, niti savršenost ijednog od njegovih atributa kao i da polazeći od našeg iskustva imamo više razloga da pretpostavimo da postoji nekoliko takvih uzroka.<sup>129</sup>

Pored ovih nesaglasnosti između dva Hjumova dela, sam tekst *Prirodne istorije religije* na nekim mestima sadrži nagoveštaje o tome da Hjum nije sasvim iskren. Takav utisak naročito stvara čitanje poslednjeg odeljka ove knjige. Prvo, Hjum na samom početku tog odeljka kaže da su „neka svrha, namera, osmišljenost“ očigledni u svakoj stvari, da bi na kraju istog pasusa rekao da „[č]ak i suprotnosti prirode, otkrivajući se svuda, postaju dokazi nekog doslednog plana i uspostavljaju jednu jedinu svrhu ili nameru, ma koliko neobjašnjivu i neshvatljivu.“ (NHR 15.1, 85) Ovo zvuči sumnjivo s obzirom na to da je Hjum prethodno tvrdio da su sve stvari iste vrste i da je svaka stvar u svetu prilagođena svakoj stvari (NHR 2.2, 37). Kako suprotnosti mogu da uspostave jednu svrhu? Pored toga, tvrđenje da je ova svrha „neobjašnjiva i neshvatljiva“ podseća na Filonovo tvrđenje s početka dela XII *Dijaloga* da se božansko biće „kroz *neobjašnjive* izume i veštine prirode, otkriva ljudskom razumu.“ (DNR 12.2, KS 214, moj kurziv) Međutim, naveće iznenađenje nastupa na samom kraju *Prirodne istorije religije* kada pročitamo Hjumove zaključne reči:

„Celina je zagonetka, enigma, neobjašnjiva misterija. Izgleda da *su sumnja, neizvesnost, uzdržavanje od suda jedini rezultat našeg najtačnijeg ispitivanja u vezi sa ovom temom*. Ali takva je slabost ljudskog razuma, i takva je neodoljiva zaraznost mišljenja da bi čak i ova svesna sumnja teško mogla da se održi; kad ne bismo proširili svoj pogled, i suprotstavljajući jednu vrstu sujeverja drugoj, doveli ih u sukob; dok mi sami, tokom njihovog bešnjenja i prepiranja, srećno bežimo u mirne mada nejasne oblasti filozofije.“ (NHR 15.13, 87, moj kurziv)

Hjum na kraju *Prirodne istorije religije* tvrdi da su sumnja, neizvesnost i uzdržavanje od suda *jedini rezultat* naših najtačnijih ispitivanja u vezi sa ovom temom. Jasno je da on pod „ovom temom“ ne misli na pitanje o poreklu religije u ljudskoj prirodi budući da kaže da je sumnja rezultat toga što je celina „neobjašnjiva misterija“, a celina u ovom kontekstu može da bude samo uređeni svet u kojem živimo. Pitanje je odakle se odjednom pojavljuje skepticizam kada je Hjum sve vreme tvrdio da pomoću argumenta o osmišljenosti možemo da dokažemo da postoji inteligentni tvorac sveta, iako većina ljudi do svojih religioznih verovanja ne dolazi na taj način već onako kako Hjum to detaljno obrazlaže u *Prirodnoj istoriji religije*. Budući da on u ovom delu nije kritički razmatrao taj argument, možemo samo da pretpostavimo da je on sve vreme zapravo gajio sumnje u pogledu njega. Stoga on na kraju ovog dela tvrdi da nas pokušaji da objasnimo svet vode u skepticizam i da je svrha ili namera koju uočavamo u prirodi „neobjašnjiva i neshvatljiva“. Ovo se svodi na poricanje ili bar na dovođenje u pitanje njegovih predašnjih tvrđenja o argumentu o osmišljenosti. Zbog čega onda Hjum uopšte iznosi ta tvrđenja? Smatram da on to radi kako bi u *Prirodnoj istoriji religije* izneo nekakva religiozna uverenja. Njegove glavne poente u ovom delu već predstavljaju razornu kritiku religije. Njegovo objašnjenje nastanka religije, prema kojem ona proističe iz naših osećanja, a najčešće iz straha od nepoznatog, zajedno sa našom sklonošću ka antropomorfizaciji, čini vrlo verovatnim to da su naša religiozna verovanja lažna (Bailey & O'Brien 2014, 178). Pored toga, Hjum u *Prirodnoj istoriji religije* naširoko govori i o negativnim praktičnim posledicama uglavnom monoteističkih religija. S obzirom na takvu kritiku religije

---

<sup>129</sup> Pored toga, uočljivo je da Hjum u *Prirodnoj istoriji religije* često govori o tvorcu svih stvari, dok Filon u *Dijalozima* uglavnom govori o uzroku uređenosti u svetu. I u *Dijalozima* se ponekad govori o uzroku sveta, ali onda kada mu je važno da bude precizan, kao kada razmatra tvrđenje na koje se čitava prirodna teologija svodi ili kada razmatra debatu između teista i ateista, Filon govori o uzroku uređenosti u svetu. Vink pitanje o uzroku sveta naziva teističkim dok pitanje o uzroku uređenosti sveta naziva neteističkim (Vink 1989, 492).

njemu je potrebno da napravi ravnotežu time što će reći o njoj i nešto pozitivno.<sup>130</sup> Pošto se on u *Prirodnoj istoriji religije* bavi poreklom religije u ljudskoj prirodi, njegove religiozne izjave ne ometaju njegov primarni cilj da kaže šta misli o tom pitanju nego se tiču problema kojim se on u tom delu ne bavi, odnosno, porekla religije u razumu. Ščekala tvrdi da bez takvih izjava Hjumova *Prirodna istorija religije* „ne bi bila retorički delotvorna“ jer je Hjum pokazujući svoju religioznost „imao mnogo bolju šansu da ubedi svoje savremenike [...] da prihvate uznemirujuće pouke njegove *Istorije*“ (Szczekalla 1998, 79).

Dodatnu podršku ovoj interpretaciji pruža činjenica da Hjum slično postupa i u *Raspravi* i u *Pismu jednog gospodina*. On se u ovim spisima ne bavi argumentom o osmišljenosti ali ipak u svakom od njih u po jednoj rečenici izražava svoje odobravanje tog argumenta.<sup>131</sup> Budući da Hjum u ovim spisima izlaže određena sporna gledišta u pogledu religije, on ih ublažava upravo time što se istovremeno pohvalno izražava o argumentu koji u tom trenutku nije predmet njegovog istraživanja. S druge strane, on je mnogo kritičniji prema ovom argumentu onda kada taj argument jeste predmet njegovog istraživanja. Pa ipak i u *Istraživanju o ljudskom razumu* Hjum dozvoljava da je sa dokazom prirodnih atributa Boga sve u redu zato što je njegov cilj da ospori mogućnost dokazivanja njegovih moralnih atributa. On tek u *Dijalogima* izlaže obuhvatnu kritiku argumenta o osmišljenosti i tada pokazuje da najviše što uz pomoć tog argumenta možemo da dokažemo jeste *da uzrok ili uzroci reda u svetu verovatno stoje u nekakvoj udaljenoj analogiji sa ljudskom inteligencijom*, a pokazala sam zbog čega ovo tvrđenje ne bi trebalo shvatiti čak ni kao minimalno obavezujuće tvrđenje *da Bog postoji*. Gaskinova teza da Hjum zastupa ublaženi deizam nema podršku jer tipična tvrđenja deizma koja nalazimo u *Prirodnoj istoriji religije* Hjum nije iskreno zastupao, a Filonovo tvrđenje iz *Dijaloga* nije tvrđenje deizma već izražavanje skepticizma.

Stoga izgleda da je najveći suparnik skeptičkom tumačenju ateistička interpretacija Hjuma. Hjuma su njegovi savremenici mahom smatrali ateistom, ali činjenica je da su i gledišta koja danas ne bismo nazvali ateističkim u Hjumovo vreme proglašavana takvim. Sam Hjum na jednom mestu kaže da su protiv njega iznete „optužbe za jeres, deizam, skepticizam, ateizam, itd.“ (HL1, 57–58), a sve ove optužbe su sa tačke gledišta religiozne ortodoksije bile jednako ozbiljne. Pošto je Hjum smatrao da ne možemo da dokažemo besmrtnost duše, tezu o zagrobnom životu kao ni to da Bog poseduje mnoge attribute koji monoteističke religije smatraju suštinskim za njega, on je za svoje savremenike nesumnjivo bio ateista. On sam se nikada nije tako izjasnio a njegov prijatelj Karlajl je tvrdio da je on „očigledno bio skeptik, ali nipošto ateista.“ (citirano prema Mossner 1980, 245) Interesantno je da ne samo da se Hjum nikada nije eksplicitno izjasnio kao ateista, već je ponekad poricao da je ateizam pozicija koja se iskreno zastupa. Videli smo da on u *Dijalogima* kaže da je „ateista to samo nominalno i da nikada ne može da bude ozbiljan u pogledu toga“ (DNR 12.7, KS 218). Mossner tvrdi da je „makar sa biografske tačke gledišta izvesno da Hjum sebe nije smatrao ateistom.“ (Mossner 1977, 22 nap. 38) On u prilog tom tvrđenju navodi poznatu Didroovu (Denis Diderot) priču o Hjumovom poricanju ateizma na večeri kod Holbaha (Baron d’Holbach):

„Prvi put kada se gospodin Hjum našao za baronovim stolom, određeno mu je da sedi pored njega. Ne znam sa kojim ciljem je engleskom filozofu palo na pamet da baronu kaže da ne veruje u ateiste, da nikada nije video nijednog. Baron mu je rekao: „Izbrojte koliko nas ima ovde.“ Bilo nas je osamnaest. Baron je dodao: „Nije loše kada mogu da vam pokažem njih petnaest odjednom; preostala trojica se nisu opredelili.“ (citirano prema Mossner 1980, 483)

---

<sup>130</sup> Hjum je *Prirodnu istoriju religije* objavio u vreme kada mu je prećeno progonom zbog toga što je prvobitno zajedno sa ovim delom hteo da objavi i eseje „O samoubistvu“ i „O besmrtnosti duše“. Ako to imamo u vidu, razumljivo je zašto nas on tako često u ovom delu podseća na to da „čitav okvir prirode nagoveštava jednog inteligentnog tvorca“.

<sup>131</sup> Citati ovih mesta se mogu naći na str. 27–28 u odeljku 2.4. Citat iz *Rasprave* se može videti i u sadašnjem odeljku u okviru diskusije o tekstualnom svedočanstvu koje Gaskin navodi u prilog svojoj tezi.

Izgleda da Mosner smatra da Hjumumu ovde treba verovati na reč. Međutim, Hjum je pasus o debati između ateista i teista iz *Dijaloga* napisao nekih trinaest godina nakon što je prisustvovao večeri kod Holbaha što znači da je on u vreme kada je napisao da ateista ne može da bude ozbiljan u pogledu svog ateizma poznavao barem petnaest ubeđenih ateista.<sup>132</sup> Pored toga, u Hjumovo vreme „bilo je predmet rasprave to da li ateisti postoje ili ne“ (Russell 2008, 387 nap. 18) i Hjum je u *Istraživanju o ljudskom razumu* ismevao one religiozne filozofe koji „pobijaju greške ateista“ dok istovremeno dovode u pitanje njihovo postojanje (EHU 12.1, SBN 149). Ali nisu religiozni filozofi jedini koji su poricali postojanje ateista već je „poricanje ateizma bilo deo strategije koja je bila dobro poznata britanskim slobodnim misliocima.“ (Berman 1983, 386) Ako to imamo u vidu, Hjumovo poricanje ateizma bi moglo da se objasni i potpuno suprotno od onoga kako ga Mosner objašnjava. Da bismo mogli da razmotrimo koliko je uverljivo s današnje tačke gledišta smatrati Hjumata ateistom, trebalo bi da obratimo pažnju na njegova dela a ne na njegov život.

Na osnovu analize *Dijaloga* koja je sprovedena u ovom radu izgleda da Filon kao zaključak argumenta o osmišljenosti prihvata samo jedno minimalno obavezujuće tvrđenje koje ne može da se okarakterise ni kao deističko ni kao ateističko, već jedino kao skeptičko. Drugim rečima, ovim tvrđenjem se niti tvrdi niti poriče postojanje Boga već se obe mogućnosti ostavljaju otvorenim. Moglo bi da deluje da je Hjumovo prihvatanje istinske religije oličene u ovom tvrđenju kao *istinite* u sukobu sa njegovim skepticizmom. Međutim, to tvrđenje je toliko neodređeno i tvrdi tako malo da se prihvatanjem da je ono istinito ne prihvata ništa supstantivno. S druge strane, poricanje tog tvrđenja bi, s obzirom na njegovu neodređenost, zahtevalo znatno bolje svedočanstvo i veću dozu dogmatizma nego što to zahteva njegovo prihvatanje. O’Konor to objašnjava na sledeći način: „S obzirom na to koliko malo znamo, kako bismo mogli da odbacimo svaku sličnost između uzrokâ uređenosti stvari koje je napravio čovek i prirodnih tvorevina? Da bismo to uradili, bilo bi potrebno da znamo mnogo više nego što znamo ili nego što bismo ikada mogli da znamo.“ (O’Connor 2001: 207). Mi jednostavno ne znamo da li je uzrok uređenosti u svetu sličan ljudskoj inteligenciji i kada kažemo da je istinito da verovatno postoji nekakva udaljena analogija između njih mi (s obzirom na Filonovo tumačenje „udaljene analogije“) ostajemo skeptici jer time samo kažemo da ne znamo da nije istinito da je uzrok uređenosti u svetu sličan ljudskoj inteligenciji. Zbog toga Filon i nakon prihvatanja ovog tvrđenja kaže da smo mi u stanju „dubokog neznanja“ (DNR 12.33, KS 228), a rasprava između teiste i ateiste je verbalna ne zbog toga što oni u principu mogu da se usaglase u pogledu svojih gledišta već zbog toga što nemaju dovoljno svedočanstva da razreše taj spor. Filon pokazuje da teistu i ateistu možemo da navedemo da tvrde istu stvar, ali to ne znači da među njima neće biti dubokih doktrinarnih neslaganja. Ono oko čega će se oni (barem u Filonovom misaonom eksperimentu) složiti jeste da i jedan i drugi svoje gledište zasnivaju na istoj minimalnoj razumskoj osnovi a to je *da uzrok ili uzroci reda u svetu verovatno stoje u nekakvoj udaljenoj analogiji sa ljudskom inteligencijom*. Budući da to tvrđenje može da bude osnova i za teizam i za ateizam, ono je suštinski skeptičko. Za tvrđenje ateizma je potrebno da znamo više od toga.

Međutim, u poslednjih nekoliko godina više interpretatora zagovara ateističko tumačenje Hjumove i Filonove istinske religije u *Dijalozima*. Lemens smatra da je „prikladno nazvati Hjumata ateistom u odnosu na pozadinu teorijskih i praktičnih svrha koje strukturiraju čitave *Dijaloge*.“ (Lemmens 2012a, 284) On prihvata da je Filonova istinska religija oličena u tvrđenju *da uzrok ili uzroci reda u svetu verovatno stoje u nekakvoj udaljenoj analogiji sa ljudskom inteligencijom*, ali ističe da analiza tog tvrđenja pokazuje „da je Filonovo božanstvo s religiozne tačke gledišta jedna himera, bez ikakvog praktičnog sadržaja ili značaja. To uopšte nije Bog. Filon je duboko u sebi ateista.“ (Lemmens

---

<sup>132</sup> Osim toga, Hjum još ranije u *Prirodnoj istoriji religije* tvrdi da su otkriveni narodi „koji nemaju nikakva religiozna osećanja“ (NHR 0.1, 33), a Bozvel navodi da mu je Hjum pred smrt rekao da je jedan od najčasnijih ljudi koje je ikada upoznao bio lord Mariskal (Lord Marischal) „koji je potpuni ateista“ (Fieser 2005, 290).

2012a, 300).<sup>133</sup> Lemens ne poriče da Filon prihvata neko „nejasno božanstvo“ (*ibid.*) ali on tvrdi da je njegov „podtekst ateistički“ i da se to uočava kada uporedimo „ironičan i dvosmislen način na koji Filon predstavlja argument o osmišljenosti sa svečanim, neuzdrmanim i apologetskim tonom koji Kleant koristi“ (Lemmens 2012a, 298). Ispostavlja se da „Bog Filonove istinske religije“ nema nikakvih sličnosti sa Kleantovim i Demejinim Bogom već da se „Filonu više dopada da njegovo božanstvo bude predmet čisto filozofske spekulacije.“ (Lemmens 2012a, 299) Slično gledište zastupa i Kordri. On smatra da svi Hjumovi spisi o religiji podržavaju tezu da je on bio ateista, ali Hjumov ateizam ipak naziva „mekanim“ iz razloga što „on ne tvrdi direktno da Bog ne postoji niti osuđuje filozofski nastrojene vernike kao da su neznalice ili iracionalni“ (Cordry 2011, 63). Prema njemu, Hjum „čak ostavlja otvorenom mogućnost da se respektabilno potvrđuje jedno ograničeno verovanje i da se umanjuje značaj filozofskog neslaganja između nekih teista i ateista nazivajući ga čisto verbalnim.“ (*ibid.*) Kada Kordri kaže da Hjum tu mogućnost ostavlja otvorenom, on pod tim misli da tvrđenje koje Filon prihvata u *Dijalogima* ovu mogućnost ostavlja otvorenom.

Međutim, nije sasvim jasno kako se navedena ateistička gledišta razlikuju od onog koje ja branim. Drugim rečima, ni Lemens ni Kordri ne objašnjavaju zbog čega Filonovo gledište nazivaju ateističkim pre nego skeptičkim. Lemens priznaje da Filonu i nakon svih razornih argumenata koje je izložio protiv argumenta o osmišljenosti ostaje nekakva koncepcija božanstva na raspolaganju, samo što ta koncepcija nema nikakve veze sa tradicionalnim shvatanjem Boga kakvo zastupaju Kleant i Demeja. Međutim, Lemens svoj zaključak formuliše na sledeći način: „Ukoliko je ovo *praktični ishod* Filonovih priznanja, da li bi trebalo da ih okarakterišemo kao ateistička? Smatram da je to prikladno.“ (Lemmens 2012a, 299, moj kurziv) Dakle, on tvrdi da Filona i Hjuma možemo da okarakterišemo kao ateiste samo zbog toga što se oni zalažu za potpunu sekularizaciju religije. S druge strane, Kordri napominje da „se Hjum nije uzdržavao od suda zauzimajem čiste teološko agnostičke pozicije.“ (Cordry 2011, 62) Međutim, on mora da prihvati da Hjum ne zastupa ni čistu ateističku poziciju pošto ne poriče da Bog postoji i pošto ostavlja mogućnost da se „respektabilno potvrđuje jedno ograničeno verovanje“. Šta je više od toga potrebno za skepticizam? Pored toga, Filon na kraju dela VIII *Dijaloga*, nakon što je razmotrio različite moguće alternativne hipoteze Kleantovoj hipotezi o osmišljenosti, tvrdi da je „potpuno uzdržavanje od suda naša jedina razumna strategija ovde“ (DNR 8.12, KS 187). I zaista, kada pogledamo šta je jedini racionalni zaključak argumenta o osmišljenosti izgleda da, iako se Filon verbalno saglašava s tim zaključkom, on time ne tvrdi ništa osim toga da, s obzirom na svedočanstvo kojim raspolažemo, ništa određenije od tog nejasnog i nedefinisanog tvrđenja i ne možemo da zastupamo. S druge strane, Filon jasno kaže da nas to tvrđenje ostavlja u stanju dubokog neznanja (DNR 12.33, KS 228).

Izgleda da ono što druge interpretatore navodi da tvrde da je Hjum bio ateista nije Filonovo tvrđenje sa kraja *Dijaloga*, koje oni tumače veoma slično onome kako sam ja to ovde predložila, već na takvo njihovo gledište pre svega utiče način na koji shvataju Hjumovu filozofiju religije u celini. Bejli i O’Brajen tako tvrde da „puka mogućnost postojanja nekog božanstva može da bude u skladu sa Hjumovim argumentima, ali je Hjum ipak [...], za sve namere i svrhe, ateista.“ (Bailey & O’Brien 2014, 229) Ovo se svodi na tvrđenje da, iako je Hjumov zaključak o postojanju Boga skeptički, on je ipak praktično gledano ateista. Hjumova dela posvećena religiji stvarno proizvode takav utisak u nama. Videli smo da nam izolovano razmatranje tih dela, jednog po jednog, ne pruža koherentnu sliku o njegovim stavovima o religiji. Hjum se u nekim spisima prikazuje kao deista koji prihvata argument o osmišljenosti, dok u drugim delima nastupa kao skeptički fideista koji se okreće otkrivenoj religiji. Međutim, kada se svi njegovi spisi razmotre zajedno „vidimo da se oni udružuju kako bi oblikovali višeslojni napad na organizovanu religiju.“ (Bailey & O’Brien 2014, 227) Ispostavlja se da se mesta na

---

<sup>133</sup> Penelham brani isti zaključak i smatra da između njega i Lemensa „nema nikakvog supstantivnog neslaganja“ jer se obojica slažu u pogledu toga „da ono što Filon verbalno potvrđuje ne predstavlja deizam.“ (Penelhum 2012, 208) Međutim, Penelham ne objašnjava kako se ovaj Filonov ateizam razlikuje od skepticizma.

kojima on izražava religiozna uverenja često međusobno potiru, dok se njegovi argumenti protiv različitih religioznih učenja i praksi nadopunjuju. Njihov razorni efekat je *kumulativan*. Međutim, interpretacija Filonove istinske religije koja je izložena u ovom radu pokazuje da, i nakon temeljnog preispitivanja racionalnih osnova religije u *Dijalozima*, Hjum ipak ostavlja otvorenom mogućnost da je uzrok uređenosti u svetu na neki način sličan ljudskoj inteligenciji.

Ovo gledište je savim u skladu sa skepticizmom koji Hjum brani u svim svojim delima. On nam kaže da „nemamo dovoljno podataka da ustanovimo ijedan sistem kosmogonije“ te da je stoga „naše iskustvo, samo po sebi tako nesavršeno i tako ograničeno u pogledu svog opsega i trajanja, da ne može da nam pruži pouzdane pretpostavke o celini stvari.“ (DNR 7.8, KS 177) Na jednom drugom mestu Hjum kaže:

„Mi znamo tako malo o onome što prevazilazi običan život, pa čak i o samom običnom životu, da u pogledu uređenosti sveta nema nijedne pretpostavke, ma koliko fantastične, koja ne bi mogla da bude ispravna, niti ijedne, koliko god uverljive, koja ne bi mogla da bude pogrešna. Sve što pripada ljudskom razumu, u ovom dubokom neznanju i tami, jeste da bude skeptičan, ili barem oprezan; i da ne prihvati nijednu hipotezu, kakva god ona bila; a naročito ne onu koja nema nikakav izgled verovatnoće.“ (DNR 11.5, KS 205)

Ovo je sasvim u skladu sa Filonovim prihvatanjem onog nejasnog tvrđenja na kraju *Dijaloga*. Ta hipoteza je dovoljno verovatna da možemo da je prihvatimo, ali ona je takva samo zato što je toliko neodređena da je uskladiva sa gotovo svakom supstantivnom hipotezom. Međutim, čitava rasprava u *Dijalozima* je pokazala upravo to da mi nemamo nikakvih osnova da napravimo korak ka ijednoj takvoj supstantivnijoj hipotezi. Shodno tome, možemo da nastavimo da istražujemo prirodu zbog toga što nama deluje da je ona uređena tako da ispunjava različite namene i svrhe, ali ostavljamo otvorene različite mogućnosti koje se tiču toga kako da objasnimo ovu uređenost.

Treba ipak priznati da je Hjumov zaključak kada je reč o moralnim atributima božanstva nešto jači. On tvrdi da na osnovu svedočanstva kojim raspolažemo ne možemo da dokažemo da je Bog savršeno dobar ili da je uopšte zainteresovan za ljudsku sreću, ali takođe tvrdi i da, s obzirom na preovlađujuće prisustvo zla u svetu, s naše tačke gledišta izgleda verovatnije da je Bog moralno indiferentan nego da je dobar. Filon u *Dijalozima* tvrdi da „nema nikakvih osnova za jedno takvo zaključivanje [da Bog poseduje moralne attribute], sve dok postoji toliko mnogo zla u svetu, i dok se, u granicama u kojima je čoveku dozvoljeno da prosuđuje o tome, ta zla tako lako mogla da se otklone.“ (DNR 11.12, KS 211). Filon dozvoljava da je, uprkos tome kako nama stvari izgledaju, moguće da je postojanje zla u svetu uskladivo sa moralnim atributima božanstva, ali „ona sasvim sigurno ne mogu da dokažu te attribute.“ (*ibid.*) Filonov zaključak je i ovde skeptički ali je mnogo negativniji od njegovog skeptičkog zaključka koji se tiče božjih moralnih atributa. S obzirom na ono što znamo i na svedočanstvo koje nam je dostupno, izgleda da imamo više razloga da tvrdimo da Bog ne poseduje moralne attribute nego da se uzdržimo od suda u pogledu toga. U tom smislu imamo razloga da Hjumu pripišemo moralni ateizam shvaćen kao poricanje postojanja Boga koji ima bilo kakve moralne attribute (O'Connor 2003, 268).<sup>134</sup> Ovakav ateizam nije u potpunosti dogmatična pozicija zato što Hjum ostavlja otvorenom mogućnost da je naše iskustvo saglasno sa postojanjem savršeno dobrog Boga, ali izgleda da je ta pozicija ipak dovoljno jaka da se raskinu sve veze između religije i moralnosti. Hjumova sekularna teorija morala, prema kojoj se u ljudskoj prirodi nalazi osnov moralnosti, već sugeriše da nema potrebe da pretpostavljamo da Bog poseduje moralne attribute, a praktične posledice religija koje pretpostavljaju takve attribute i koje moralnost nužno povezuju sa pobožnošću, pokazuju da veza između religije i moralnosti nije čak ni poželjna. Naposljetku, imajući u vidu da nam posmatranje prirode i argument o

---

<sup>134</sup> Veoma slično gledište zastupa i Rasel, koji ovu poziciju naziva „tvrdim skepticizmom“ (Russell 2021a, 318). Videti takođe i Russell 2021b, 357363.



osmišljenosti ne daju nikakve razloge da verujemo da Bog na bilo koji način brine o nama (i da nam posmatranje prirode daje razloge da verujemo da to nije slučaj), religija ne bi trebalo da ima nikakav uticaj na naše živote:

„Stoga sva filozofija u svetu, i sva religija, koja nije ništa drugo do vrsta filozofije, nikada neće moći da nas odvede dalje od uobičajenog toka iskustva, ili da nam dâ merila držanja i ponašanja drugačija od onih koja nam pružaju razmišljanja o uobičajenom životu. Iz religiozne hipoteze nikada ne može da se izvede nijedna nova činjenica; ne može da se predvidi ili predskaže nijedan događaj; i ne može da se očekuje nikakva nagrada niti da se strahuje od bilo kakve kazne izvan onoga što nam je već poznato kroz praksu i opažanje.“ (EHU 11.27, SBN 147)

Hjumova istinska religija bi možda najbolje mogla da se okarakteriše kao teorijski skepticizam i praktični ateizam. On ostavlja otvorenom slabu mogućnost da uređenost sveta može da se objasni delovanjem nekog inteligentnog bića, ali kaže da ona može da se objasni i na mnogo drugih načina. Mi jednostavno ne znamo dovoljno da bismo tvrdili išta određenije od toga. S druge strane, nama će u svakodnevnom životu biti mnogo bolje ako se ne držimo nikakve religiozne hipoteze već ako sledimo zapovesti sopstvene, ljudske prirode.

## 5. ZAKLJUČAK

Glavna pitanja koja su u ovom radu postavljena su, prvo, koje je značenje i uloga istinske religije u Hjumovim *Dijalozima* i, drugo, da li nam pružanje odgovora na to pitanje omogućava da kažemo šta je Hjumova istinska religija, odnosno, kakvo je njegovo lično stanovište o religiji.

U prvom poglavlju je načinjen opšti pregled Hjumovih spisa o religiji i pokazano je kakve je posledice njegovo pisanje o religiji imalo po njegovu filozofsku karijeru i reputaciju. Hjum je o religiji pisao u *Raspravi o ljudskoj prirodi*, *Pismu jednog gospodina*, *Istraživanju o ljudskom razumu*, *Istraživanju o principima morala*, *Istoriji Engleske*, *Prirodnoj istoriji religije*, *Dijalozima o prirodnoj religiji* i u različitim esejima. Zbog veoma kritičkog stava izraženog u svakom od ovih spisa trpeo je različite negativne posledice – bio je osujećen u pokušaju da dobije profesuru kako na Univerzitetu u Edinburgu tako i na Univerzitetu u Glazgovu, suočio se sa mogućnošću da bude ekskomuniciran iz Škotske crkve i prećeno mu je progonom. Zbog ove poslednje pretnje on je povukao iz štampe eseje „O besmrtnosti duše“ i „O samoubistvu“ i oni su objavljeni tek nakon njegove smrti. Pored toga, prijatelji su ga ubedili da i *Dijaloge* ostavi da budu tek posthumno objavljeni. Kada je reč o delima koja su objavljena za vreme njegovog života, zanimljivo je da on u svakom od njih kritikuje pojedina religiozna stanovišta i argumente dok druge ili uopšte ne spominje ili ih pak eksplicitno odobrava. Od posebnog značaja za temu ovog rada jeste činjenica da se Hjum u svojim različitim delima različito postavlja prema argumentu o osmišljenosti – u nekim delima ga kritikuje dok ga u drugima odobrava. Zbog toga, kao i zbog njegovog negativnog iskustva prilikom izražavanja svojih stavova o religiji, imamo razloga da mislimo da Hjum nije uvek bio sasvim iskren kada se bavio tom temom. Deo uvodnog poglavlja je posvećen i istorijatu objavljivanja *Dijaloga* koji svedoči o tome koliko je ovo delo bilo kontroveržno u Hjumovo vreme i koliko je Hjumu bilo teško da osigura njegovo objavljivanje. Takođe je ukratko navedeno i ono što znamo o Hjumovom ličnom odnosu prema religiji. Pokazano je da, iako je on sasvim sigurno bio kritički pa čak i neprijateljski nastrojen prema organizovanoj religiji, ipak nije jasno da li je bio ateista ili je ipak imao nekakva religiozna verovanja. Na samom kraju prvog poglavlja je objašnjeno u čemu se sastoji problem razumevanja istinske religije u *Dijalozima*. Pokazano je da najveći problem za interpreatore predstavlja takozvani Filonov preokret, to jest, mesto na kojem izgleda da glavni lik u *Dijalozima* menja svoje mišljenje i na kojem izražava „strahopoštovanje prema istinskoj religiji“. Glavna svrha ovog poglavlja je bila da ukaže na kompleksnost pitanja na koja sam u ovom istraživanju nastojala da pružim odgovor.

Drugo poglavlje je posvećeno razmatranjima koja se tiču tumačenja *Dijaloga*. Specifična forma ovog dela sugerise i specifičan način interpretacije. Pokazano je da je prilikom analiziranja Hjumovih *Dijaloga* neophodno uzeti u obzir njegovu neobičnu strukturu i dramsku postavku, da je neophodno obratiti pažnju na karakterizaciju likova i na dramski obrt koji nastupa pred sam kraj ovog dela kao i na književna i stilska sredstva koja je Hjum koristio prilikom pisanja. Glavna teza u ovom odeljku jeste da su navedeni elementi ključni za ispravnu interpretaciju *Dijaloga* i da, ako njih zanemarimo, možemo pogrešno da razumemo Hjuma. Drugi važan doprinos u ovom poglavlju se sastoji u ukazivanju na brojne sličnosti između Hjumovih *Dijaloga* i Ciceronovog dijaloga *O prirodi bogova*, koje nam takođe pomažu pri interpretaciji Hjumovog dela. Pored toga, u drugom poglavlju su navedeni neki razlozi koje je Hjum mogao da ima za odabir dijaloške forme. Pokazano je da je on imao razloga da bude oprezan čak i nakon što je odlučio da posthumno objavi *Dijaloge* kao i da dijaloška forma čini njegovo delo prijemčivim za širu publiku. Na kraju poglavlja je ukazano na činjenicu da su i specifična struktura *Dijaloga*, dramski obrt i likovi tehnike prikrivanja koje je Hjum koristio u svojim delima posvećenim religiji.

Treće i četvrto poglavlje predstavljaju najobimnije delove disertacije. U trećem poglavlju je veoma detaljno razmatrano pitanje ko je Hjumov primarni zastupnik u *Dijalozima*, pri čemu treba imati na umu da primarni zastupnik nije lik koji jedini zastupa Hjumova gledišta u *Dijalozima* već je to lik koji

najčešće i najdoslednije izlaže Hjumove stavove koji su nam poznati iz drugih Hjumovih dela i koji ih brani i onda kada se drugi likovi ne slažu sa njim. Najpre je pokazano da Pamfil ne može da bude taj lik u *Dijalozima* već da je njegova uloga sasvim drugačija. On je kao narator veoma pristrasan i nepouzdan i pokazuje se da je njegova glavna uloga da posebno istakne Kleanta u *Dijalozima* čime bi naveo čitaoce da Kleanta smatraju Hjumovim zastupnikom. Nakon što je pokazano da Pamfil nije Hjumov primarni zastupnik bilo je lakše pokazati da ni Kleant ne zastupa Hjuma. Pažljivom analizom određenih mesta iz *Dijaloga*, a posebno čuvene poslednje rečenice koju je Hjum napisao po uzoru na poslednju rečenicu Ciceronovog dijaloga *O prirodi bogova*, pokazano je da ono što na prvi pogled izgleda kao svedočanstvo u prilog tezi da je Kleant Hjumov primarni zastupnik zapravo ne podržava tu tezu. U okviru argumentovanja protiv teze da Kleant zastupa Hjuma bilo je najvažnije pokazati da religiozna verovanja, a pre svega verovanje u Boga, ne mogu da budu prirodna verovanja za Hjuma. Značaj tog koraka u radu je postao očigledan tek kasnije kada je odbacivanje ove teze pokazalo da nije uspešna popularna interpretacija Filonovog preokreta prema kojoj Filon u delu XII *Dijaloga* prihvata neregularni argument o osmišljenosti kojim se pokazuje da je verovanje u Boga za nas neizbežno. Drugi glavni rezultat u ovom radu je pokazivanje da Filon u *Dijalozima* brani Hjumov umereni skepticizam iz *Istraživanja o ljudskom razumu*. Time je načinjen odlučujući korak ka dokazivanju teze da je Filon Hjumov primarni zastupnik. Na kraju trećeg poglavlja su navedeni neki razlozi koji ovu hipotezu čine uverljivijom od hipoteze da niko naročit ne zastupa Hjuma u *Dijalozima*.

Na početku četvrtog poglavlja je pokazano na kojim se sve mestima izraz „istinska religija“ javlja u Hjumovim delima i posebna pažnja je posvećena Hjumovom tvđenju da lažna religija predstavlja „izopačenje“ istinske religije kao i Hjumovom odobravanju pravog teizma u *Prirodnoj istoriji religije*. Pokazano je da samo filozofija može da se suprotstavi lažnoj religiji kao i da se do pravog teizma dolazi pomoću argumenta o osmišljenosti. U nastavku ovog poglavlja je pokazano da Filonov preokret ne predstavlja stvarni preokret u njegovom mišljenju. Time je otklonjen glavni interpretativni problem u celim *Dijalozima* i pokazano je da Filon dosledno zastupa Hjuma. Potom je analizirano šta je za Kleanta i za Filona istinska religija. Pokazano je da u delu XII *Dijaloga* dolazi i do preokreta u Kleantovom govoru koji nam otkriva da je njegova istinska religija gledište blisko hrišćanstvu čija je primarna uloga da podrži moralnost. S druge strane, pažljivom tekstualnom analizom Filonovog poslednjeg govora u *Dijalozima* pokazano je da se njegova istinska religija može izraziti pomoću tvđenja *da uzrok ili uzroci uređenosti u svetu verovatno stoje u nekoj udaljenoj analogiji sa ljudskom inteligencijom*. U skladu sa svojim gledištem da „istinska religija nema tako pogubne posledice“ kao lažna, Filon navedeno tvđenje prihvata samo ako ono ni na koji način ne utiče na ljudski život. Time se pokazuje da je Filonova istinska religija lišena gotovo svakog religioznog sadržaja i značaja. Ona ostavlja otvorenom mogućnost da je neko inteligentno biće uzrok uređenosti u svetu ali pored toga jednako dopušta i druge mogućnosti. Zbog ove suštinske neodređenosti ta teza je u krajnjoj liniji skeptička, a Filonova istinska religija može da se shvati kao skepticizam u pogledu postojanja Boga. Na samom kraju rada se tvrdi da se tako shvaćena Filonova istinska religija može pripisati Hjumu. Hjuma stoga možemo da shvatimo kao teorijskog skeptika u pogledu religije zato što on dopušta mogućnost da je Bog uredio svet, ali i kao praktičnog ateistu, zato što smatra da religija ne bi trebalo da ostvaruje nikakav uticaj na ljudski život i moralnost, ali da je uticaj koji religija zapravo ostvaruje na ljude veoma štetan.

## LITERATURA

### Hjumova dela

Hume, David. 2009. *A Treatise of Human Nature*, prir. David Fate Norton i Mary J. Norton. Oxford: Oxford University Press. Reference upućuju na knjigu, deo, odeljak i pasus, nakon čega slede reference na broj stranice u Selby-Bigge/Nidditch izdanju.

Hume, David. 1978. *A Treatise of Human Nature*, prir. L. A. Selby-Bigge, rev. by P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press.

Hume, David. 2000. *An Enquiry concerning Human Understanding*, prir. Tom L. Beauchamp. Oxford: Clarendon Press. Reference upućuju na poglavlje i pasus, nakon čega slede reference na broj stranice u the Selby-Bigge/Nidditch izdanju.

Hume, David. 1998. *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, prir. Tom L. Beauchamp. Oxford: Clarendon Press. Reference upućuju na poglavlje i pasus, nakon čega slede reference na broj stranice u the Selby-Bigge/Nidditch izdanju. Reference na „Dijalog“ koji je pridodat ovom *Istraživanju* su skraćene kao EPM D nakon čega sledi broj pasusa.

Hume, David. 1975. *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, prir. L. A. Selby-Bigge, rev. by P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press.

Hume, David. 2007. *The Natural History of Religion*. U *A Dissertation on the Passions and the Natural History of Religion*, prir. Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press. Reference upućuju prvo na odeljak i pasus, nakon čega sledi broj stranice.

Hume, David. 1983. *The History of England*, šest tomova. Indianapolis: Liberty Fund. Reference upućuju na tom i poglavlje, nakon čega sledi broj stranice.

Hume, David. 1948. *Dialogues concerning Natural Religion*, prir. Norman Kemp Smith, drugo izdanje. New York: Social Science Publishers. Reference prvo upućuju na deo i pasus, a zatim i na broj stranice.

Hume, David. 2007. *A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh*. U *An Enquiry Concerning Human Understanding and Other Writings*, prir. Stephen Buckle, str. 147–162. Cambridge: Cambridge University Press. Reference upućuju na broj stranice.

Hume, David. 2007. „On Suicide.“ U *An Enquiry Concerning Human Understanding and Other Writings*, prir. Stephen Buckle, str. 181–189. Cambridge: Cambridge University Press. Reference upućuju na broj stranice.

Hume, David. 2007. „Of the Immortality of the Soul.“ U *An Enquiry Concerning Human Understanding and Other Writings*, prir. Stephen Buckle, str. 190–197. Cambridge: Cambridge University Press. Reference upućuju na broj stranice.

Hume, David. 1985. „Of Superstition and Enthusiasm.“ U *David Hume, Essays, Moral, Political, and Literary*, prir. Eugene F. Miller, str. 73–79. Indianapolis: Liberty Fund. Reference upućuju na broj stranice.

Hume, David. 1985. „Of National Characters.“ U *David Hume, Essays, Moral, Political, and Literary*, prir. Eugene F. Miller, str. 197–215. Indianapolis: Liberty Fund. Reference upućuju na broj stranice.

Hume, David. 2007. „My Own Life.“ U *An Enquiry Concerning Human Understanding and Other Writings*, prir. Stephen Buckle, str. 215–222. Cambridge: Cambridge University Press. Reference upućuju na broj stranice.

Hume, David. 1932. *The Letters of David Hume*, dva toma, prir. Greig, J. Y. T. Oxford: Clarendon Press. Reference upućuju na tom i broj stranice.

Hume, David. 1954. *New Letters of David Hume*, prir. Raymond Klibansky i Ernest C. Mossner. Oxford: Clarendon Press. Reference upućuju na broj stranice.

- Bailey, Alan i O'Brien, Dan. 2014. *Hume's Critique of Religion: 'Sick Men's Dreams'*. Dodrecht: Springer.
- Baxter, Donald L. M. 2006. „Identity, Continued Existence, and the External World.“ U *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*, prir. Saul Traiger, str. 114–132. Oxford: Blackwell Publishing.
- Bell, Martin. 2001. „The Relation between Literary Form and Philosophical Argument in Hume's *Dialogues concerning Natural Religion*.“ *Hume Studies* 27 (2) 227–246.
- Berman, David. 1983. „David Hume and the Suppression of 'Atheism'.“, *Journal of the History of Philosophy* 21 (3): 375–87.
- Berman, David. 1987. „Deism, Immortality, and the Art of Theological Lying.“ U *Deism, Masonry, and the Enlightenment: Essays Honoring Alfred Owen Aldridge*, prir. J. A. L. Lemay, str. 61–79. Newark, University of Delaware Press.
- Black, Tim i Gressis, Robert. 2017. „True religion in Hume's *Dialogues Concerning Natural Religion*.“ *British Journal for the History of Philosophy* 25 (2): 244–264.
- Brahami, Frédéric. 2009. „Criticism and science in Hume.“, u *Skepticism in the Modern Age: Building on the Work of Richard Popkin*, prir. José R. Maia Neto, Gianni Paganini i John Christian Laursen, str. 365–380. Leiden: Brill.
- Bricke, John. 1975. „On the Interpretation of Hume's *Dialogues*.“ *Religious Studies* 11 (1): 1–18.
- Burton, John Hill. 1946. *Life And Correspondence Of David Hume*, dva toma. Edinburgh: William Tait. Prvi tom obeležavam slovom „a“ uz godinu izdanja, a drugi tom slovom „b“.
- Carnochan, W. B. 1988. „The Comic Plot of Hume's *Dialogues*.“ *Modern Philology* 85 (4): 514–522.
- Cicero, Marcus Tullius. 45 p.n.e./1933. *On the Nature of the Gods (De Natura Deorum)/ Academics*. Preveo H. Rackham (Loeb Classical Library). Cambridge, MA: Harvard University Press. Za reference u tekstu koristim skraćenicu DND, pri čemu veliki rimski brojevi označavaju broj knjige, mali rimski brojevi broj odeljka i arapski brojevi broj pasusa.
- Clark, Samuel. 2013. „Hume's Uses of Dialogue.“ *Hume Studies* 39 (1): 61–76.
- Clarke, Samuel. 1998/1705. *A Demonstration of the Being and Attributes of God And Other Writings*, prir. Ezio Valiati. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coleman, Dorothy. 1989. „Interpreting Hume's *Dialogues*.“ *Religious Studies* 25 (2): 179–190.
- Coleman, Dorothy. 2007. „Introduction.“ U *David Hume, Dialogues concerning Natural Religion and Other Writings*, prir. Dorothy Coleman, str. xi–xl. Cambridge: Cambridge University Press.

- Cordry, Benjamin S. 2011. „A more dangerous enemy? Philo’s ‘confession’ and Hume’s soft atheism.“ *International Journal for Philosophy of Religion* 70: 61–83.
- Costelloe, Timothy M. 2004. „‘In every civilized community’: Hume on belief and the demise of religion.“ *International Journal for Philosophy of Religion* 55: 171–185.
- Davidović, Aleksandra. 2021. „Who Speaks for Hume: Hume’s Presence in the *Dialogues Concerning Natural Religion*.“ *Belgrade Philosophical Annual* 34: 113–37.
- Dees, Richard H. 2002. „Morality above Metaphysics: Philo and the Duties of Friendship in *Dialogues* 12.“ *Hume Studies* 28 (1): 131–147.
- Dendle, Peter. 1994. „A Note on Hume’s Letter to Gilbert Elliot.“ *Hume Studies* 20 (2): 289–291.
- Dye, James. 1989. „A Word on Behalf of Demea.“ *Hume Studies* 15: 120–40.
- Dye, James. 1992. „Demea’s Departure.“ *Hume Studies* 18: 467–81.
- Falkenstein, Lorne. 2003. „Hume’s project in ‘The natural history of religion’.“ *Religious Studies* 39: 1–21.
- Falkenstein, Lorne. 2009. „Hume on ‘Genuine’, ‘True’, and ‘Rational’ Religion.“ *Eighteenth Century Thought* 4: 171–201.
- Falkenstein, Lorne. 2012. „Hume’s Seneca Reference in *Dialogues* 12: An Assessment of Alternatives.“ *Hume Studies* 38 (1): 101–104.
- Fieser, James. 1995. „Hume’s Concealed Attack on Religion and his Early Critics.“ *Journal of Philosophical Research* 20: 83–101.
- Fieser, James. 2001. *Early Responses to Hume’s Writings on Religion*, dva toma. Bristol: Thoemmes Press. Prvi tom obeležavam slovom „a“ uz godinu izdanja, a drugi tom slovom „b“.
- Fieser, James. 2005. *Early Responses to Hume’s Life and Reputation*, dva toma. Bristol: Thoemmes Press. Prvi tom obeležavam slovom „a“ uz godinu izdanja, a drugi tom slovom „b“.
- Fogelin, Robert. 1983. „The Tendency of Hume’s Skepticism.“ U *The Skeptical Tradition*, prir. Myles Burnyeat, str. 397–412. Berkley: University of California Press.
- Fogelin, Robert. 2017. *Hume’s presence in the Dialogues concerning natural religion*. New York: Oxford University Press.
- Foley, Rich. 2006. „Unnatural Religion: Indoctrination and Philo’s Reversal in Hume’s *Dialogues Concerning Natural Religion*.“ *Hume Studies* 32 (1): 83–112.
- Garrett, Don. 1997. *Cognition and Commitment in Hume’s Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Garrett, Don. 2012. „What’s True about Hume’s ‘True Religion’?“ *The Journal of Scottish Philosophy* 10 (2): 199–220.
- Gaskin, J. C. A. 1983. „Hume’s Attenuated Deism.“ *Archiv für Geschichte der Philosophie* 65: 160–73.

- Gaskin, J. C. A. 1984. „God, Hume and Natural Belief.“ *Philosophy* 49: 281–294.
- Gaskin, J. C. A. 1988. *Hume's Philosophy of Religion*, drugo izdanje. London: Palgrave-MacMillan.
- Hardy, Lee. 2012. „Hume's Defense of True Religion.“ U *The Persistence of the Sacred in the Modern Thought*, prir. Chris L. Firestone i Nathan Jacobs, str. 251–272. Notre Dame IN: University of Notre Dame Press.
- Hartl, Péter. 2020. „Hume and the Art of Theological Lying.“ *The Journal of Scottish Philosophy* 18 (2): 193–211.
- Harward, D. W. 1975. „Hume's *Dialogues* Revisited.“ *International Journal for Philosophy of Religion* 6: 137–153.
- Hendel, Charles William. 1925. *Studies in the Philosophy of David Hume*. Princeton: Princeton University Press.
- Immerwahr, John. 1996. „Hume's Aesthetic Theism.“ *Hume Studies* 22 (2): 325–337.
- Kemp Smith, Norman, 1905. „The Naturalism of Hume.“ *Mind* 14 (54):149–173.
- Kemp Smith, Norman. 1947. „Introduction.“ U *Hume's Dialogues concerning Natural Religion*, drugo izdanje prir. Norman Kemp Smith, str. 1–75. New York: Social Science Publishers.
- Laing, Bertram Mitchell. 1932. *David Hume*. London: Ernest Benn Ltd.
- Laird, John. 1932/2013. *Hume's Philosophy of Human Nature*. Reprint izdanja iz 1932. New York: Routledge.
- Lecaldano, Eugenio. 2016. „Hume on Suicide.“ U *The Oxford Handbook of Hume*, prir. Paul Russell, str. 660–670. Oxford: Oxford University Press.
- Lemmens, Willem. 2012a. „Hume's Atheistic Agenda: Philo's Confession in *Dialogues* 12.“ *Bijdragen, International Journal in Philosophy and Theology* 73 (3): 281–303.
- Lemmens, Willem. 2012b. „The 'true religion' of the sceptic: Penelhum reading Hume's *Dialogues*.“ *Canadian Journal of Philosophy* 42 (S1): 183–197.
- Livingston, Donald W. 1998. *Philosophical Melancholy and Delirium: Humes Pathology of Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Logan, Beryl. 1992. „The Irregular Argument in Hume's *Dialogues*.“ *Hume Studies* 18 (2): 483–500.
- Lorkowski, Chris M. 2014. „Attenuated Deism and Hume's Propensity to Believe.“ *Society and Politics* 8, 1 (15): 60–77.
- Lorkowski, Chris M. 2016. „Doxastic Naturalism and Hume's Voice in the *Dialogues*.“ *The Journal of Scottish Philosophy* 14 (3): 253–274.
- McCormick, Miriam. 1993. „Hume on Natural Belief and Original Principles.“ *Hume Studies* 29 (1): 103–116.



- Mossner, Ernest Campbell. 1936. „The Enigma of Hume.“ *Mind* 45 (179): 334–349.
- Mossner, Ernest Campbell. 1977. „Hume and the Legacy of the Dialogues“, u *David Hume, Bicentenary Papers*, prir. G. P. Morice, str. 1–22. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Mossner, Ernest Campbell. 1978. „The Religion of David Hume.“ *Journal of the History of Ideas* 39 (4): 653–663.
- Mossner, Ernest Campbell. 1980. *The Life of David Hume*, drugo izdanje. Oxford: Clarendon Press.
- Nelson, John O. 1988. „The role of part XII in Hume’s *Dialogues concerning natural religion*.“ *Hume Studies* 14 (2): 347–371.
- Noxon, James. 1964. „Hume’s Agnosticism.“ *The Philosophical Review* 73 (2): 248–261.
- O’Connor, David. 2001. *Hume on Religion*. London and New York: Routledge.
- O’Connor, David. 2003. „Skepticism and Philo’s Atheistic Preference.“ *Hume Studies* 29 (2): 267–282.
- Olshewsky, Thomas M. 2003. „Demea’s Dilemmas.“ *British Journal for the History of Philosophy* 11 (3): 473–492.
- Palkoska, Jan. 2012. „Are Humean Beliefs Pyrrhonian appearances? Hume’s Critique of Pyrrhonism Revisited.“ *The Journal of Scottish Philosophy* 10 (2): 183–198.
- Parent, W. A. 1976. „Philo’s Confession.“ *The Philosophical Quarterly* 26 (102): 63–68.
- Pauly, August, Wissowa, Georg i Kroll, Wilhelm (prir.). 1912. *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft: neue Bearbeitung*. Stuttgart: J. B. Metzler. Za reference u tekstu koristim skraćenicu RE, rimskim brojevima označavam broj toma a arapskim brojevima broj stranice.
- Penelhum, Terence 2011. „Hume’s Views on Religion: Intellectual and Cultural Influences.“ U *A Companion to Hume*, prir. E.S. Radcliffe, str. 323–337. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Penelhum, Terence. 1983. „Natural Belief and Religious Belief in Hume’s Philosophy.“ *The Philosophical Quarterly* 33 (131): 166–181.
- Penelhum, Terence. 2000. *Themes in Hume: The Self, the Will, Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Penelhum, Terence. 2012. „Hume’s atheism and the role of Cleanthes.“ *Canadian Journal of Philosophy* 42 (S1): 206–211.
- Popkin, Richard. 1951. „David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism.“ *The Philosophical Quarterly* 1 (5): 385–407.
- Popkin, Richard. H. 1952. „David Hume and the Pyrrhonian Controversy.“ *The Review of Metaphysics* 6 (1): 65–81.
- Price, John Valdimir. 1963. „Empirical Theists in Cicero and Hume.“ *Texas Studies in Literature and Language* 5 (2): 255–264.

- Price, John Valdimir. 1964. „Sceptics in Cicero and Hume.“ *Journal of the History of Ideas* 25 (1): 97–106.
- Price, John Valdimir. 1965. *The Ironic Hume*. Austin TX: University of Texas Press.
- Qu, Hsueh. 2022. „Skepticism in Hume’s *Dialogues*.“ *Hume Studies* 47 (1): 9–38.
- Rasmussen, Dennis C. 2017. *The Infidel and the Professor: David Hume, Adam Smith and the Friendship that Shaped Modern Thought*. New Jersey: Princeton University Press.
- Russell, Bertrand. 2009. *Autobiography*. London: Routledge.
- Russell, Paul. 1997. „Wishart, Baxter and Hume’s *Letter from a Gentleman*.“ *Hume Studies* 23 (2): 245–276.
- Russell, Paul. 2008. *The Riddle of Hume’s Treatise: Scepticism, Naturalism and Irreligion*. New York: Oxford University Press.
- Russell, Paul. 2021a. „Hume’s Skepticism and the Problem of Atheism.“ U *Recasting Hume and Early Modern Philosophy*, prir. Paul Russell, str. 303–339. Oxford: Oxford University Press.
- Russell, Paul. 2021b. „‘True Religion’ and Hume’s Practical Atheism.“ U *Recasting Hume and Early Modern Philosophy*, prir. Paul Russell, str. 340–389. Oxford: Oxford University Press.
- Ryan, Todd. 2017. „Academic Scepticism and Pyrrhonian Scepticism in Hume’s *Dialogues*.“ U *Academic Scepticism in the Development of Early Modern Philosophy*, prir. Sébastien Charles i Plínio Junqueira Smith, str. 319–43. Dordrecht: Springer.
- Sessions, William Lad. 1991. „A Dialogic Interpretation of Hume’s *Dialogues*.“ *Hume Studies* 27 (1): 15–40.
- Sessions, William Lad. 2001. „Natural piety in the *Dialogues*.“ *International Journal for Philosophy of Religion* 49: 49–62.
- Sessions, William Lad. 2002. *Reading Hume’s Dialogues: A Veneration for True Religion*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Simpson, David. 1979. „Hume’s Intimate Voices and the Method of Dialogue.“ *Texas Studies in Literature and Language* 21 (1): 68–92.
- Stahl, Donald. 1984. „Hume’s Dialogue IX defended.“ *Philosophical Quarterly* 34: 505–507.
- Stewart, M. A. 1983. „Hume and the ‘Metaphysical Argument *A Priori*’“, U *Philosophy, Its History and Historiography*, prir. A. J. Holland, str. 243–270. Dordrecht: D. Reidel.
- Stewart, M. A. 2000. „The Dating of Hume’s Principal Manuscripts.“ U *The Scottish Enlightenment: Essays in Reinterpretation*, prir. Paul Wood, str. 267–314. Rochester NY: University of Rochester Press.
- Stove, D. C. 1978. „Part IX of Hume’s *Dialogues*.“ *Philosophical Quarterly* 28: 300–309.

- Szczekalla, Michael. 1998. „Philo’s Feigned Fideism in Hume’s Dialogues concerning Natural Religion.“ *Archiv für Geschichte der Philosophie* 80: 75–87.
- Tarrant, James. 2018. „Hume’s Belief in God.“ *Philosophy* 93(1): 91–108.
- Tarrant, James. 2021. „Hume’s Pious Theist: Pamphilus.“ *The Journal of Scottish Philosophy* 19 (2): 95–113.
- Tweyman, Stanley. 1986. *Scepticism and Belief in Hume’s Dialogues Concerning Natural Religion*, Dordrecht: Martinus Nyhoff Publishers.
- Tweyman, Stanley. 2020. „The Nature of the Dispute between Philo and Cleanthes in David Hume’s *Dialogues Concerning Natural Religion*.“ *Humanities Bulletin* 3(1): 8–16.
- Vink, Ton A. G. 1986. „The Literary and Dramatic Character of Hume’s *Dialogues Concerning Natural Religion*.“ *Religious Studies* 22 (3–4): 387–396.
- Vink, Ton A. G. 1989. „Philo’s Final Conclusion in Hume’s *Dialogues*.“ *Religious Studies* 25 (4): 489–499.
- Vink, Ton A. G. 2013. „David Hume: Sceptical Atheist or Religious Conservative?“ U *David Hume: A Tercentenary Tribute*, prir. Stanley Tweyman, str. 107–123. Michigan: Caravan Books.
- White, Richard. 1988. „Hume’s *Dialogues* and the Comedy of Religion.“ *Hume Studies* 14 (2): 390–407.
- Wieand, Jeffery. 1985. „Pamphilus in Hume’s *Dialogues*.“ *The Journal of Religion*. 65 (1): 33–45.
- Willis, Andre. 2014. *Toward a Humean True Religion: Genuine Theism, Moderate Hope and Practical Morality*. University Park: The Pennsylvania University Press.
- Yajima, Naoki. 2017. „Why did Hume not become an atheist?: The influence of Butler on Hume’s *Dialogues*.“ *The Journal of Scottish Philosophy* 15 (3): 249–260.

## BIOGRAFIJA AUTORA

Aleksandra Davidović je rođena 1992. godine u Beogradu, gde je završila osnovnu školu i Prvu beogradsku gimnaziju. Osnovne akademske studije filozofije je upisala 2011. godine na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu, a završila ih je 2015. godine sa prosečnom ocenom 9,85 i završnim radom na temu „Skepticizam i naturalizam u Hjumovoj epistemologiji“. Iste godine je na istom fakultetu upisala master akademske studije filozofije koje je završila 2016. godine sa prosečnom ocenom 10 i završnim master radom na temu „Hjum i pozni Vitgenštajn: skepticizam, naturalizam i metafizika“.

U januaru 2017. godine upisala je doktorske akademske studije filozofije na Filozofskom fakultetu u Beogradu. Na doktorskim studijama je ostvarila prosečnu ocenu 9,83. Tokom studija je bila stipendistkinja Ministarstva prosvete Republike Srbije, Fonda za mlade talente („Dositeja“) Ministarstva omladine i sporta Republike Srbije i Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije. Zaposlena je 2018. godine kao istraživač-pripravnik na Institutu za filozofiju Odeljenja za filozofiju Filozofskog fakulteta, a od 2020. godine je unapređena u zvanje istraživač-saradnik. Tokom doktorskih studija je učestvovala u izvođenju nastave iz četiri predmeta na osnovnim akademskim studijama filozofije: Teorija saznanja 1, Istorija filozofije 2a (srednjovekovna filozofija), Istorija filozofije 2b (rana moderna filozofija) i Hjumova filozofija. Bila je jedan od organizatora tri međunarodne konferencije iz filozofije za postdiplomske studente. Članica je međunarodnog foruma ADVISE za unapređenje nauke i obrazovanja posredstvom filozofije i Centra za logiku i teoriju odlučivanja Sveučilišta u Rijeci. Učestvovala je na dve međunarodne konferencije i objavila je tri naučna rada. Govori engleski i italijanski jezik.

## Изјава о ауторству

Име и презиме аутора            Александра Давидовић  
Број индекса                        OF16-9

### Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

*Истинска религија у Хјумовим Дијалозима о природној религији*

---

---

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

Потпис аутора

У Београду, 07.12.2022.

*A. Davidović*

---

## Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора      Александра Давидовић  
Број индекса                OF16-9  
Студијски програм        филозофија  
Наслов рада                Истинска религија у Хјумовим *Дијалозима о природној религији*  
Ментори                    проф. др Машан Богдановски  
                                     виши научни сарадник др Предраг Милидраг

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањена у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис аутора

У Београду, 07.12.2022.



---

## Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

*Истинска религија у Хјумовим Дијалозима о природној религији*

---

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.  
Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

Потпис аутора

У Београду, 07.12.2022.



---

1. **Ауторство.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.